Leo Strauss

Gesammelte Schriften
Band 3

Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe

Zweite Auflage

VERLAG J.B. METZLER

Leo Strauss

Gesammelte Schriften

Band 3

Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe

Leo Strauss

Gesammelte Schriften

Herausgegeben von Heinrich Meier

Gefördert durch die
Carl Friedrich von Siemens Stiftung

Verlag J. B. Metzler
Stuttgart · Weimar

Leo Strauss

Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe

Herausgegeben von Heinrich und Wiebke Meier

Zweite, durchgesehene Auflage

Verlag J. B. Metzler
Stuttgart · Weimar

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-476-02265-3
ISBN 978-3-476-00349-2 (eBook)
DOI 10.1007/978-3-476-00349-2

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

© 2001/2008 Springer-Verlag GmbH Deutschland

Ursprünglich erschienen bei J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung
und Carl Ernst Poeschel Verlag GmbH in Stuttgart 2008
© Jenny Strauss Clay 2001
www.metzlerverlag.de
info@metzlerverlag.de

Inhalt

Vorwort des Herausgebers VII
Vorwort zur zweiten Auflage XXXIX

Teil I
Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften 1

Hobbes' politische Wissenschaft in ihrer Genesis (1935/1965) 3

Disposition: Die politische Wissenschaft des Hobbes
Eine Einführung in das Naturrecht (1931) 193

Vorwort zu einem geplanten Buch über Hobbes (1931) 201

Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen (1932) 217
Marginalien im Handexemplar von Leo Strauss 239

Einige Anmerkungen über die politische Wissenschaft des Hobbes (1933) 243

Die Religionskritik des Hobbes
Ein Beitrag zum Verständnis der Aufklärung (1933/1934) 263
Anhang: Zwei gestrichene Manuskriptstellen 371

Teil II
Briefe 375

Korrespondenz Leo Strauss – Gerhard Krüger 377

Korrespondenz Leo Strauss – Jacob Klein 455

Korrespondenz Leo Strauss – Karl Löwith 607

Korrespondenz Leo Strauss – Gershom Scholem 699

Editorische Hinweise 773

Namenverzeichnis 787

Vorwort des Herausgebers

Mit dem dritten Band der *Gesammelten Schriften* kommt unsere Edition des Frühwerks von Leo Strauss zum Abschluß, die die Bücher, Aufsätze, Artikel und Aufzeichnungen aus der Zeit vor Strauss' Übersiedlung in die USA 1938 erstmals umfassend, unter Einbeziehung des Nachlasses und durchweg in den Originalsprachen zugänglich macht. Teil I enthält das 1934/35 in London und Cambridge auf deutsch geschriebene und 1936 in englischer Übersetzung veröffentlichte Buch *Hobbes' politische Wissenschaft in ihrer Genesis*, das Strauss' frühen Ruhm in der angelsächsischen Welt begründete. Das deutsche Original, das drei Jahrzehnte nach der Niederschrift 1965 unter dem Titel *Hobbes' politische Wissenschaft* erschien, wird hier in einer nach dem Typoskript und den Quellen gründlich revidierten Ausgabe vorgelegt, in welche die Ergänzungen und Zusätze der englischen Fassung von 1936 eingearbeitet sind. Hinzu kommen neben den *Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen* von 1932 mit den Marginalien des Handexemplars von Strauss vier unveröffentlichte Texte: Die *Disposition* eines Buches *Die politische Wissenschaft des Hobbes. Eine Einführung in das Naturrecht* und das *Vorwort zu einem geplanten Buch über Hobbes*, beide 1931 in Berlin geschrieben; der 1932/33 in Paris entstandene Aufsatz *Einige Anmerkungen über die politische Wissenschaft des Hobbes* sowie die unvollendet gebliebene, mehr als 100 Druckseiten starke Monographie *Die Religionskritik des Hobbes. Ein Beitrag zum Verständnis der Aufklärung*, die Strauss 1933 in Paris begann und 1934 in London weiter ausarbeitete. Teil II *Briefe* gibt ungekürzt und, soweit erhalten und bekannt, vollständig die Korrespondenz wieder, die Leo Strauss mit Gerhard Krüger, Jacob Klein, Karl Löwith und Gershom Scholem führte: 320 Briefe und Gegenbriefe aus der Zeit von 1928 bis 1973. Die Edition der Briefe zeigt den Denkweg von Strauss in einem klaren, zuweilen überraschend scharfen Licht. Sie erschließt vier Briefwechsel, die zu den philosophisch bedeutendsten Korrespondenzen des 20. Jahrhunderts zählen.

Die in den Bänden 1–3 der *Gesammelten Schriften* vereinigten Arbeiten bezeugen eine eingehende, gelegentlich unterbrochene, aber nie aufgegebene Auseinandersetzung mit der Philosophie des Thomas Hobbes, die sich über ein Jahrzehnt, von Mitte der zwanziger Jahre bis 1936 erstreckt. »Mein Studium von Hobbes begann«, schreibt Strauss 1964 rückblickend, »im Zusammenhang einer Untersuchung über die Anfänge der Bibel-Kritik im 17. Jahrhundert, namentlich über Spinozas Theologisch-Politisches Traktat.«[1] Die erste Frucht dieser Auseinandersetzung war das Hobbes-Kapitel in der 1928 abgeschlossenen und 1930 veröffentlichten Monographie *Die Religionskritik Spinozas*, ein Kapitel, dem in Carl Schmitts *Leviathan*-Buch von 1938 eine Schlüsselrolle zufallen sollte.[2] Am 8. Januar 1930 berichtet Strauss Gerhard Krüger, daß er »nunmehr daran gehen möchte«, die im Spinoza-Buch »begonnene Untersuchung in der Form einer Analyse der Hobbes'schen Anthropologie fortzuführen«, und am 3. Oktober des darauffolgenden Jahres erwähnt er gegenüber demselben Korrespondenzpartner, »Hobbes« brauche noch ein Jahr intensiver Arbeit.[3] Das Hobbes-Vorhaben hatte inzwischen so konkrete Formen angenommen, daß Strauss Ende Oktober-Anfang November 1931 die detaillierte *Disposition* eines Buches mit dem Titel *Die politische Wissenschaft des Hobbes. Eine Einführung in das Naturrecht* zu fixieren vermag. Wenige Tage danach, am 16. November, berichtet er Krüger: »Nebenbei schreibe ich ein (nicht zum Druck bestimmtes) Vorwort, in dem ich das Desiderat des Naturrechts und um dessentwillen einer kritischen Geschichte des Naturrechts zu begründen versuche. Das, worauf es mir dabei vor allem ankommt, ist, hervorzuheben, dass die alleinige Voraussetzung der heutigen Skepsis gegen das Naturrecht das historische Bewusstsein ist.«[4] Im *Vorwort zu einem geplanten Buch über Hobbes* unterzieht Strauss Ende 1931 am Beispiel von Hans Kelsen und Karl Bergbohm die Argumente des Positivismus und des Historismus gegen das Naturrecht einer einge-

---

1 *Vorwort* zur deutschen Erstausgabe, in unserer Edition p. 7.

2 *Die Religionskritik Spinozas*, Einleitung § 4 Hobbes, p. 61–83; *Gesammelte Schriften*, Band 1, p. 126–148. Zur Bedeutung des Hobbes-Kapitels für Carl Schmitts *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*. Hamburg 1938, siehe mein Buch *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*. Stuttgart-Weimar 1994, p. 169–186.

3 P. 382, 392.

4 P. 396, siehe auch p. 394.

henden Kritik, die ihn auch noch ein Jahr später in Paris beschäftigt, als er »ein Sammelreferat über Literatur zum Naturrecht« für das Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik übernimmt.[5] Aus dem Sammelreferat über das Naturrecht ist aufgrund der politischen Umwälzung in Deutschland nichts mehr geworden,[6] das »geplante Buch über Hobbes« hingegen war schon Anfang 1932 so weit gediehen, daß es Carl Schmitt als Grundlage für ein Gutachten dienen konnte, das Strauss das dringend benötigte Stipendium der Rockefeller Foundation eintrug.[7] Bis dahin war es einer späteren Mitteilung von Strauss zufolge auf 100 Seiten angewachsen,[8] und ein – größtenteils maschinengeschriebenes – Manuskript dieses Umfangs befindet sich unter den unveröffentlichten Papieren des Nachlasses in Chicago. Der Vergleich mit der *Disposition* von 1931 zeigt, daß das Manuskript der ersten selbständigen Hobbes-Arbeit indes über ein Fragment von allenfalls einem Drittel des geplanten Buches nicht hinausgelangte.[9] Das Manuskript bricht ab mit der

---

5 Brief an Karl Löwith vom 15. 11. 1932, p. 608.

6 Beachte die Kritik, die Strauss 20 Jahre später in *Natural Right and History*. Chicago 1953, an Kelsen und Bergbohm übt, p. 4 n. 2 und p. 10 n. 3. Die Anmerkung zu Bergbohm trifft der Sache nach – ohne daß er namentlich erwähnt wird – zugleich Carl Schmitt.

7 Siehe dazu *Carl Schmitt, Leo Strauss und »Der Begriff des Politischen«. Zu einem Dialog unter Abwesenden*. Stuttgart 1988, p. 17, 131 und 134 f. sowie das *Vorwort des Herausgebers* in *Gesammelte Schriften*, Band 2, p. XXXI n. 44.

8 Am 7. Dezember 1933 schreibt Strauss in einem Brief an Gershom Scholem: »Dass mein Hobbes-*Buch* noch nicht fertig ist, liegt – abgesehen von äusseren Schwierigkeiten – daran, dass dieser Philosoph eben viel, viel tiefer ist, als man gewöhnlich annimmt. Und ich will bei einer so wichtigen Sache nichts übers Knie brechen. Ein 100 Seiten starkes Exposé war bereits vor 2 Jahren fertig: ein Gutachten Carl Schmitts … hat mir das Rockefeller Stipendium eingebracht« (p. 708/709). Gerhard Krüger äußert sich am 13. November 1932 über seine Lektüre des Hobbes-Manuskripts, das Strauss ihm geschickt hatte (p. 401).

9 Das Manuskript umfaßt die folgenden ausgeführten Gliederungspunkte: »*Einleitung. Erstes Kapitel*. Gegenstand und Methode der politischen Wissenschaft. § 1 Der Begriff der politischen Wissenschaft. a) Naturalistische und anthropologische Politik. b) Der massgebende Begriff der politischen Wissenschaft. c) Die integrale politische Wissenschaft als Grundwissenschaft. d) Die Methode der politischen Wissenschaft. § 2 Die Tradition der politischen Wissenschaft. § 3 Der Ansatz der politischen Wissenschaft. *Zweites Kapitel*. Die zwei Postulate der menschlichen Natur. § 4 Die Natur des Menschen. a) Der leitende Gedanken. b) Vergleichende Interpretation von De cive I 3–6 mit den Parallelen in den Elements (I, XIV 2–5) und im Leviathan (XIII). c) Die

Sentenz: »*Hobbes beginnt darum nicht mit der Frage nach der Ordnung oder dem Gesetz, weil er die Existenz einer Ordnung oder eines Gesetzes, die dem menschlichen Willen vorausgingen, leugnet.*«[10] Auf den Abdruck des Manuskripts, der den vorliegenden Band um weitere 150 Seiten hätte anschwellen lassen, wurde vor allem aus zwei Gründen verzichtet. Zum einen wäre es zu erheblichen Überschneidungen und Wiederholungen gekommen, da Strauss Gegenstände, die er im Manuskript von 1931/32 ausführlich verhandelt – wie etwa den anthropologischen Antagonismus von Eitelkeit und Furcht – in den Hobbes-Schriften der Jahre 1933–1936 wieder aufnimmt und vertieft. Zum anderen erschien Strauss das »Exposé« im Licht seiner Pariser und Londoner Forschungen und Studien bereits 1934 einer gründlichen Revision be-

---

Verdeckung des leitenden Gedankens. d) Naturalistische und anthropologische Lehre von der menschlichen Natur. e) Die Lehre von der menschlichen Natur als Affektenlehre. § 5 Der Rückgang auf den Naturstand. § 6 Die Begründung des Naturrechts. a) Formale Kennzeichnung.« (Leo Strauss Papers, Box 10, Folder 5, Department of Special Collections, University of Chicago Library.) Vergleiche dazu die 5 geplanten Kapitel und 17 §§ der *Disposition*, p. 193–200.

[10] Strauss hat diesen Satz, der am Ende einer mit § 6 *Die Begründung des Naturrechts*. a) *Formale Kennzeichnung* einsetzenden handschriftlichen Erweiterung steht, unterstrichen. Der maschinengeschriebene Teil (dem wiederholt handschriftliche Erweiterungen im Umfang von mehreren Blättern beigegeben sind) und mithin höchst wahrscheinlich auch das »Exposé«, das Schmitt zur Begutachtung vorgelegen hatte, schließt mit diesem Absatz: »Die traditionelle Ansicht, dass der Mensch von Natur ein gesellschaftliches Wesen sei, das heisst: dass auf die natürliche Sozialität des Menschen der Staat gegründet werden könne, wird von Hobbes als auf zu *leichtfertiger* Betrachtung der menschlichen Natur beruhend verworfen. Die traditionelle Ansicht nimmt den *Schein* der Geselligkeit im ›zweckfreien‹ Zusammensein für *wirkliche* Geselligkeit. Dieser Schein muss beseitigt, die Scheingeselligkeit muss gesprengt werden, damit sich als ihr Grund und ihre Wahrheit der Naturstand enthülle, auf dem und wider den der Staat gegründet werden kann. Die Interpretation darf sich nicht damit begnügen, dass der Aufbau des Staats im Naturzustand einsetzt; sie muss, den ›analytischen‹ Charakter der politischen Wissenschaft bedenkend, herausstellen, wie Hobbes an den Naturstand *herankommt*; er kommt an ihn heran im *Ausgang* vom faktischen Zusammenleben in *Orientierung* an demjenigen Phänomen des faktischen Zusammenlebens, in dem sich die Natur des Menschen in relativer Reinheit zeigt (an der freien Geselligkeit), in *Absehung* von dem dieses Phänomen schon ermöglichenden und zugleich die Gefährlichkeit der menschlichen Natur verdeckenden faktischen Staat.« Manuskript von 1931/32, p. 94.

dürftig,[11] eine Revision, die er, ohne auf den früheren Text zurückzukommen, in den späteren Hobbes-Arbeiten vorgenommen hat.

Die erste Veröffentlichung der Pariser Zeit über Hobbes hatte eine Neuerscheinung von Zbigniew Lubieński zum Anlaß. Strauss erwog im November 1932, Lubieńskis Buch *Die Grundlagen des ethisch-politischen Systems von Hobbes* für Paul Hinnebergs Deutsche Literaturzeitung in Berlin und/oder für eine französische Zeitschrift zu rezensieren.[12] Nachdem die politischen Ereignisse die Publikationsmöglichkeit in Berlin zunichte gemacht hatten, ließ er den Aufsatz *Einige Anmerkungen über die politische Wissenschaft des Hobbes* einzig auf französisch in dem von Alexandre Koyré herausgegebenen Jahrbuch Recherches Philosophiques erscheinen. Die Übersetzung ins Französische übernahm, wie aus dem Typoskript des deutschen Originals hervorgeht, Alexandre Kojevnikoff/Kojève.[13] Im Juli 1933 verschickt Strauss die ersten Sonderdrucke des Aufsatzes *Quelques remarques sur la science politique de Hobbes* an Freunde und Bekannte, den er als »eine Art ›Vorankündigung‹ meiner Untersuchung« zur Politischen Wissenschaft des Hobbes charakterisiert.[14]

Statt zu der seit langem beabsichtigten Untersuchung zurückzukehren, auf die die *Anmerkungen über die politische Wissenschaft des Hobbes* als »Vorankündigung« vorausweisen sollten, halten Strauss neue Forschungsvorhaben in Atem, die sich bis zum Ende des Pariser Aufenthalts so verdichten, daß er um die Jahreswende 1933/34 zwei Hobbes-Studien als Aufgabe für die nächste Zeit benennen kann: Die

---

[11] Gegenüber Jacob Klein erwähnt Strauss am 10. Oktober 1934 das alte Vorhaben einer »Darstellung und Kritik der politischen Wissenschaft [von Hobbes], die ich vor 3–4 Jahren begonnen habe und die natürlich ganz umgeworfen werden wird« (p. 523).

[12] Siehe den Brief von Klein vom 1. Dezember 1932, p. 457.

[13] Siehe *Editorische Hinweise*, p. 779 und den Brief an Klein vom 19. Juli 1933, p. 468. Cf. Strauss' Brief an Kojève vom 17. Dezember 1932, in englischer Übersetzung publiziert in: Leo Strauss: *On Tyranny. Revised and Expanded Edition. Including the Strauss-Kojève Correspondence*. Edited by Victor Gourevitch and Michael S. Roth. Chicago 2000, p. 222.

[14] Brief vom 17. Juli 1933 an Krüger, p. 431; cf. Kleins Brief vom selben Tag an Strauss, p. 467. Im Nachlaß Carl Schmitts findet sich ein Sonderdruck der *Quelques remarques* mit einer Widmung von Strauss. Möglicherweise hatte Strauss das Separatum seinem Brief vom 10. Juli 1933 an Schmitt beigefügt. Siehe *Carl Schmitt, Leo Strauss und »Der Begriff des Politischen«*, p. 134/135.

Auseinandersetzung mit der Religionskritik, die er im Sommer 1933 als französische Diplomarbeit unter dem Titel *La critique religieuse de Hobbes* ins Auge gefaßt hatte, um den Plan der Qualifikationsschrift im Dezember wieder aufzugeben, da die Arbeit bei der Abreise nach England »noch lange nicht fertig« war; und außerdem eine vergleichende Analyse von Hobbes und Hegel.[15] Beide Vorhaben werden von Strauss 1934–1936 in London und Cambridge weiter verfolgt, aber nicht oder nur zum Teil verwirklicht: *Die Religionskritik des Hobbes* ist im Oktober 1934 »zu zwei Drittel fertig«, und im Mai 1935 spricht Strauss von ihr als »einer weiteren Untersuchung«, zu der das gerade abgeschlossene erste Hobbes-Buch »überleiten soll«. Von der Hobbes-Hegel Studie unterrichtet Strauss die Öffentlichkeit 1936 in einer knappen Fußnote seines Hobbes-Buches, die er einem pointierten Absatz über Hobbes' Politische Philosophie als Grundlage von Hegels Philosophie des Selbstbewußtseins hinzufügt: »M. Alexandre Kojèvnikoff and the writer intend to undertake a detailed investigation of the connexion between Hegel and Hobbes.«[16] Zur genaueren Aufklärung des Zusammenhangs zwischen Hegel und Hobbes durch die beiden philosophischen Freunde ist es nicht gekommen. Er spielte jedoch in der Auseinandersetzung, die Strauss und Kojève zwei Jahrzehnte später im Anschluß an Strauss' Interpretation von Xenophons *Hieron* miteinander führten, eine nicht unwichtige Rolle und fand so seinen Ort in der bedeutendsten Wiederaufnahme der Querelle des Anciens et des Modernes und im eindringlichsten öffentlichen Dialog zweier Philosophen über das Verhältnis von Philosophie und Politik, die das 20. Jahrhundert zu verzeichnen hatte.[17]

Was die Arbeit an der Religionskritik wie die Erforschung des Zusammenhangs Hegel-Hobbes zunächst verlangsamt, dann zum Er-

---

[15] Briefe vom 17. Juli 1933 und 3. Dezember 1933 an Krüger, p. 431 und 435, vom 31. Dezember 1933 an Klein, p. 485, vom 6. Dezember 1933 von Löwith, p. 640 und vom 7. Dezember 1933 an Scholem, p. 708.

[16] Briefe an Klein vom 10. Oktober 1934, p. 523 und an Krüger vom 12. Mai 1935, p. 446; *The Political Philosophy of Hobbes*, p. 58 n. 1 (im deutschen Text p. 75 n. 60). Cf. die Briefe von Strauss an Klein vom 9. April 1934 und 10. Oktober 1934, p. 497 und 523/524, an Kojève vom 9. Mai 1935 und von Kojève an Strauss vom 2. November 1936 (*On Tyranny*, p. 230 und 231–233).

[17] Leo Strauss: *De la tyrannie. Précédé de Hiéron de Xénophon et suivi de Tyrannie et Sagesse par Alexandre Kojève*. Paris 1954; cf. insbesondere *On Tyranny*, p. 186 und 192.

liegen bringt, sind »philologische Ausschweifungen«, auf die sich Strauss im Frühjahr 1934 einläßt[18] und aus denen bald zwei neue Hobbes-Vorhaben erwachsen. Anfang März hatte His Grace the Duke of Devonshire Strauss Zugang zu unveröffentlichten Dokumenten aus Hobbes' Zeit bei der Cavendish-Familie auf einem Schloß in Derbyshire gewährt. Im Hobbes-Nachlaß in Chatsworth stieß Strauss nicht nur auf eine Reihe von Texten, darunter Entwürfe zu *De corpore* und *De homine*, die er für editionswürdig hielt. Er entdeckte vor allem Zeugnisse des frühen Hobbes, die geeignet schienen, Licht in das Dunkel von Hobbes' philosophischer Entwicklung bis zur ersten systematischen Darstellung seiner Politischen Wissenschaft in den *Elements of Law* zu bringen, bei deren Niederschrift der Autor das 40. Lebensjahr bereits überschritten hatte. Neben unbekannten Aristoteles-Exzerpten von Hobbes, die Strauss in Chatsworth ausgrub, galt seine besondere Aufmerksamkeit einem Manuskript mit dem Titel *Essayes*, bei dem es sich um eine frühere und kürzere Fassung der 1620 anonym veröffentlichten *Horae subsecivae* handelte. Strauss vermutete, in den *Essayes*, die das Archiv in Chatsworth nicht den Hobbes Papers zugeordnet hatte, die Erstlingsschrift von Hobbes entdeckt oder, falls sich der Nachweis von Hobbes' Autorschaft nicht lückenlos führen ließe, zumindest ein Werk in Händen zu haben, das unter Hobbes' bestimmendem Einfluß entstanden war, da außer Hobbes selbst, von dessen Hand das Manuskript nach Strauss' Urteil stammte, nur Hobbes' langjähriger Schüler und Freund W. Cavendish, der spätere 2nd Earl of Devonshire, als Verfasser der *Essayes* wie der *Horae subsecivae* in Betracht kam.[19] Der Fund war für Strauss von um so größerem Gewicht, als er eine unerwartete historische Unterstützung und biographische Untermauerung der These in Aussicht stellte, zu der Strauss aufgrund einer sorgfältigen Interpretation der veröffentlichten Schriften von Hobbes gelangt war, daß die Grundlage von Hobbes' Politischer Philosophie keineswegs in dessen Naturwissenschaft zu suchen sei, daß Hobbes' Politische Wissenschaft seiner »Entdeckung« Euklids und der Hinwendung zu Galileis Methode

---

[18] Briefe vom 14. Februar 1934 und 9. April 1934 an Klein, p. 493/494 und 496. Cf. Brief vom 18. August 1934 an Krüger, p. 441.

[19] Briefe vom 9. April 1934 an Klein, p. 496 und vom selben Tag an Kojève, *On Tyranny*, p. 225; Brief vom 18. August 1934 an Krüger, p. 441. Siehe *The Political Philosophy of Hobbes*, Preface, p. XVI und XVI-XVII n. 1.

sowohl der Sache als auch der Genese nach vorausging und nicht an sie gebunden war.

Vor diesem Hintergrund konzipiert Strauss in England zwei neue Hobbes-Vorhaben: Zum einen den Plan einer Hobbes-Edition, in deren Zentrum die *Essayes* stehen sollten; zum anderen die Rekonstruktion der Entwicklungsgeschichte von Hobbes' Politischer Wissenschaft als einer Art Prolegomenon zu deren Analyse und Kritik. Während die Hobbes-Edition nach anfänglich vielversprechenden Verhandlungen mit Cambridge University Press schließlich scheitert,[20] verwirklicht Strauss das andere Vorhaben, zu dem ihn seine »philologischen Ausschweifungen« verleiteten. Er schreibt die »Entwicklungsgeschichte«,[21] ohne sie in irgendeiner Weise von dem Fund in Chatsworth abhängig zu machen, der die Änderung seiner Forschungspläne inspiriert hatte. Strauss ist soweit davon entfernt, die Darstellung der Genese von Hobbes' Politischer Wissenschaft möglichen Einwänden aussetzen zu wollen, die sich auf eine Kontroverse um die Urheberschaft der *Essayes* stützen könnten, daß er den Fund im deutschen Original des Buches völlig beiseite läßt. In der englischen Übersetzung beschränkt er sich auf einen Hinweis im *Preface*, wobei er das Editionsvorhaben, das ihn 1934 viele Monate beschäftigte, mit keinem Wort erwähnt.[22] Im Mai 1935

---

[20] Briefe vom 25. April 1934, 20. Mai 1934, 23. Juni 1934, 10. Oktober 1934, 13. Oktober 1934, 15. Oktober 1934 und 6. Dezember 1934 an Klein, p. 502, 506, 518, 522, 527, 529 und 531.

[21] »Ich schreibe an einer Entwicklungsgeschichte der Hobbes'schen Moral, für die ich viel Material aufstöbern konnte. Ich will sie meiner Edition von Hobbes' unveröffentlichten Schriften voranschicken.« Brief vom 18. August 1934 an Krüger, p. 441. »Vorläufig publiziere ich eine Einführung in den Moreh unter dem Titel: Hobbes's political science in its development, die nächstes Jahr bei der Oxford Press herauskommen soll.« Brief vom 2. Oktober 1935 an Gershom Scholem, p. 716. Cf. Briefe vom 23. Juni 1934, 10. Oktober 1934 und 13. Oktober 1934 an Klein, p. 517/518, 523, 528.

[22] »This very sparse material does not permit of a definite answer to the question of Hobbes's early thought in all its aspects. The case would be different if a Chatsworth MS., not indeed belonging to the Hobbes papers, but, as far as I can judge, written in Hobbes's hand, could be used as a source for Hobbes's early thought. There is reason for assuming that if this manuscript is not the earliest writing of Hobbes himself, his was the decisive influence in its composition.« *The Political Philosophy of Hobbes*, Preface, p. XVI. Zum weiteren Schicksal der *Essayes*, die inzwischen publiziert vorliegen, siehe Friedrich O. Wolf: *Die neue Wissenschaft des Thomas Hobbes. Zu den Grundlagen der politischen Philosophie der Neuzeit. Mit Hobbes' Essayes of 1. Arrogance, 2.*

liegt die »Entwicklungsgeschichte« und damit die erste große Hobbes-Studie von Strauss im Typoskript vor, aber es findet sich kein deutscher Verleger, der bereit wäre, das Buch herauszubringen.[23] In England zögert man, sich auf die Übersetzung eines Manuskripts einzulassen, bevor es in der Originalsprache als Buch erschienen ist. Strauss erwägt die Veröffentlichung in einer französischen Übersetzung, die Alexandre Kojève besorgen könnte, bis sich die Verantwortlichen bei Oxford University Press dank einer Intervention von Sir Ernest Barker bereit finden, von der Übung abzuweichen und in einem Ausnahmefall eine Ausnahme zu machen, die auf dem Titelblatt von *The Political Philosophy of Hobbes* 1936 durch den Zusatz notifiziert wird: *Translated from the German Manuscript*.[24]

Wenn die »philologischen Ausschweifungen«, die der Besuch in Chatsworth vom März 1934 zeitigte, Strauss verleiteten, ein Buch zu schreiben, das zu schreiben er nicht beabsichtigt hatte und das mit seinem »entwicklungsgeschichtlichen« Ansatz in Strauss' Œuvre ohne Gegenstück bleiben wird, so lenken sie ihn durchaus nicht von dem primären Unternehmen ab, das er seit 1930 in der Auseinandersetzung mit Hobbes verfolgte. *Hobbes' politische Wissenschaft in ihrer Genesis* stellt unter den Büchern von Strauss – lassen wir die spektakuläre Konfrontation der philosophischen Positionen Hobbes' und Platons im letzten Kapitel einmal außer acht[25] – gewissermaßen die größte Annähe-

---

Ambition, 3. Affectation, 4. Detraction, 5. Selfe-will, 6. Masters and Servants, 7. Expences, 8. Visitations, 9. Death, 10. Readinge of Histories. Stuttgart-Bad Cannstatt 1969, p. 113–167, Text der *Essayes*, p. 135–167. Jetzt außerdem – gestützt auf linguistische Computeranalysen zur Klärung der Autorschaft, mit einer Geschichte der *Horae subsecivae* und Strauss' Endeckung sowie einer Bewertung der Bedeutung des Fundes für das Verständnis von Hobbes' philosophischer Entwicklung – die partielle Edition: Thomas Hobbes: *Three Discourses. A Critical Modern Edition of Newly Identified Work of the Young Hobbes*. Edited by Noel B. Reynolds and Arlene W. Saxonhouse. Chicago 1995.

[23] Cf. *Vorwort des Herausgebers* in *Gesammelte Schriften*, Band 2, p. X.

[24] Zur Suche nach einem Verlag für *Hobbes' politische Wissenschaft in ihrer Genesis* siehe die Briefwechsel mit Krüger (12. Mai 1935, 2. Juni 1935, p. 443, 447, 448), mit Klein (13. Oktober 1934, 6. Dezember 1934, 8. Januar 1935, 6. Mai 1935, p. 528, 531/532, 536, 539) und mit Löwith (24. Juni 1935, 28. Juni 1935, 13. Juli 1935, 17. Juli 1935, p. 651–652, 655/656).

[25] Die Konfrontation, die eine eingehende Auseinandersetzung mit Platon bezeugt, ist möglicherweise erst spät, vielleicht nach Abschluß der ursprünglichen Fassung des Buchmanuskripts von Strauss ausgearbeitet worden; cf. die

rung an die Konventionen und Standards einer »ideengeschichtlichen« Untersuchung und die weiteste Entfernung von Strauss' eigenem, charakteristischen Zugriff, von seiner philosophischen Signatur als Interpret dar. Daß die für Strauss bestimmende philosophische Intention in *The Political Philosophy of Hobbes* hinter dem geschichtlichen Interesse am Begründer der modernen philosophischen Tradition zurücktritt, hat vermutlich nicht unerheblich zu der breiten Rezeption des Buches beigetragen. Strauss' geschichtliches Interesse zielte indes, wie der letzte Absatz des Schmitt-Essays von 1932 in aller nur zu wünschenden Deutlichkeit zum Ausdruck brachte, über Hobbes selbst hinaus und zurück. Es war von Anfang an darauf gerichtet, den Horizont wiederzugewinnen, in dem Hobbes – nach Strauss' damaligem Urteil – die moderne Tradition grundgelegt hatte. Es stand im Dienste einer ebenso weitausgreifenden wie tiefreichenden Revision der Geschichte der Philosophie, einer kritischen Neuverhandlung des Streits der Alten und der Modernen, eines radikalen Unternehmens der Überprüfung und mithin der schließlichen Befreiung von den vermeintlichen Selbstverständlichkeiten, den eingeschliffenen Denkgewohnheiten, von den zu Vorurteilen geronnenen Grundannahmen und den unbefragten geschichtlichen Entscheidungen in der Philosophie der Gegenwart wie in der philosophischen Tradition. Das besondere Interesse, das Strauss an Hobbes nimmt, gilt, in Strauss' eigenen Worten gegen Ende der Einleitung des Buches, jenem »fruchtbaren Augenblick, da die aus der Antike stammende Tradition ins Wanken geraten war und sich noch nicht eine Tradition der modernen Naturwissenschaft gebildet und verfestigt hatte. In diesem Augenblick«, sagt Strauss über Hobbes, »hat er, und nur er, die fundamentale Frage nach dem richtigen Leben des Menschen und nach der richtigen Ordnung des menschlichen Zusammenlebens gestellt. Dieser Augenblick ist für die ganze folgende Zeit entscheidend geworden: in ihm ist das Fundament gelegt worden, auf dem die neuere Entwicklung der politischen Wissenschaft ganz und gar beruht, und von dem aus das moderne Denken allein radikal verstanden werden kann«. Die Parallele zu dem fruchtbaren Augenblick, da die von Hobbes her stammende

---

Briefe vom 10. Oktober und 13. Oktober 1934 an Klein, p. 523, 527/528 und 528/529 und den Brief vom 12. Mai 1935 an Krüger, p. 443 und 446. Aber wie immer es um die Genese des Buches in diesem Punkt stehen mag, der Dialog zwischen Hobbes und Platon im ungewöhnlich langen und gewichtigen Schlußkapitel, der Strauss »at his best« zeigt, unterscheidet sich in verschiedener Hinsicht von der übrigen Untersuchung.

Tradition – nicht zuletzt durch Nietzsche und Heidegger – ins Wanken geraten ist und da Strauss sein Unternehmen – zuallererst im Dialog mit Heidegger und Nietzsche – beginnt, ist ebenso augenfällig wie die philosophische Stoßrichtung dieses Unternehmens: gegenläufig zur geschichtlichen Entwicklung die doktrinalen Gehalte der philosophischen Überlieferung abzutragen und sie in ihrem Ursprung aufzusuchen, um die Versteinerung der Philosophie in der Tradition – in jeder Tradition – zu durchbrechen und die fundamentalen Fragen freizulegen, durch die die Philosophie in Bewegung gesetzt und in Bewegung gehalten wird.[26]

Bedenken wir, welche Bedeutung Strauss dem fruchtbaren Augenblick zuerkennt, in dem Hobbes angesichts der ins Wanken geratenen Tradition philosophierte, welche Aufmerksamkeit er Hobbes wegen dessen größerer »Radikalität« verglichen mit den Denkern, die ihm nachfolgten, zuteil werden läßt, wie er das Zurückgehen von Spinoza auf Hobbes mit dessen »unvergleichlich ursprünglicherem« Philosophieren begründet,[27] so vermögen wir das Gewicht der Kritik zu

---

[26] Siehe dazu im einzelnen meine Schrift *Die Denkbewegung von Leo Strauss. Die Geschichte der Philosophie und die Intention des Philosophen*. Stuttgart-Weimar 1996.

[27] Im Manuskript von 1931/32 steht die Aussage über den »fruchtbaren Augenblick«, die später in einer stark verkürzten Form in die Einleitung des Hobbes-Buches Eingang findet, im Kontext eines Vergleichs von Spinoza und Hobbes: »Die Neigung, Hobbes von Spinoza aus zu verstehen, die das Verständnis des Engländers beeinträchtigt, wenn nicht unmöglich macht, kann mit Erfolg nur bekämpft werden, indem aufgeklärt wird, was es mit der berufenen ›Kühnheit‹ Spinozas auf sich hat. Spinoza ist vor allem darum kühner als Hobbes, weil er, auf Hobbes' und Descartes' Grundlegung der modernen Philosophie fussend, entschiedener als diese beiden gewisse allererst im 19. Jahrhundert zu allgemeinerer Anerkennung gelangte Konsequenzen jener Grundlegung gezogen hat. Er konnte darum kühner sein als seine Lehrer, weil er die Grundlegung der modernen Philosophie nicht mehr zu vollziehen hatte; seine Kühnheit ist erkauft um den Preis der Radikalität: er ist *bereits in der modernen Tradition befangen*. Damit ist nicht einmal zugegeben, dass er sich weiter als Hobbes von der vor-modernen Tradition entfernt habe. Bedenkt man, welche Bedeutung für Spinoza das traditionelle Ideal der Theorie und der von diesem Ideal untrennbare beatitudo-Begriff hat, und bedenkt man andererseits, dass Hobbes diese die vor-moderne Philosophie tragende Voraussetzung ausdrücklich preisgibt, so bekommt man ein anderes Bild als das herkömmliche auch von der ›Fortgeschrittenheit‹ des Spinoza gegenüber Hobbes. *Hobbes philosophiert in jenem fruchtbaren Augenblick, als die aus der Antike stammende Tradition ins Wanken geraten war und sich noch nicht die moderne*

ermessen, die er im letzten Kapitel, im unmittelbaren Gegenüber mit Sokrates, an Hobbes in Rücksicht eben auf dessen mangelnde Radikalität und nie überwundene Traditionsverhaftetheit übt: Hobbes' »Unradikalität«, heißt es dort, »ist die Folge davon, daß die Idee der politischen Wissenschaft für Hobbes *selbstverständlich* ist.« Hobbes setzt voraus, was er allererst zu überprüfen und mit Gründen zu erweisen hätte. Er baut auf eine Tradition, deren Fundamente er nicht in Frage stellt und mithin nicht selbst zu legen weiß: »Hobbes fragt nicht nach der Möglichkeit und Notwendigkeit der politischen Wissenschaft, er fragt m. a. W. nicht nach der Lehrbarkeit und zuvor nach dem Wesen der Tugend, und damit nach dem Zweck des Staates, weil ihm diese Fragen durch die Tradition, bzw. durch das gemeine Bewußtsein beantwortet sind. Der Zweck des Staates ist für ihn ›selbstverständlich‹ der Friede – nämlich der Friede um jeden Preis. Die Voraussetzung dieser Selbstverständlichkeit ist, daß der (gewaltsame) Tod das erste und größte und höchste Übel ist. Diese Voraussetzung erscheint ihm unbedürftig der Kritik, der Diskussion, des Durchsprechens«.[28] Im Manuskript von 1931/32 hatte Strauss seine denkbar grundsätzliche Kritik, die er auch noch zwei Jahrzehnte später in *Natural Right and History* aufrechterhalten wird,[29] näher erläutert: »Als Maßstab fungiert für Hobbes ›selbstverständlich‹ das gesellschaftliche Leben oder der Friede. Dieser Maßstab wird nicht geklärt; er wird ohne Bedenken aus dem Leben, bzw. aus der wissenschaftlichen Tradition, aufgenommen. Das heisst: Hobbes *versäumt* die Frage, ohne deren Beantwortung die politische Wissenschaft nicht Wissenschaft sein kann. Er beginnt nicht mit der Frage: welches denn die richtige Ordnung des menschlichen Zusammenlebens sei? oder mit der gleichwertigen Frage: τί ἐστιν ἀρετή; Mit der

---

Tradition der Naturwissenschaft verfestigt hatte – Spinoza rettete das von ihm niemals angezweifelte traditionelle Ideal der Theorie in die von ihm schon vorgefundene moderne Tradtion herüber: Hobbes ist unvergleichlich ursprünglicher als Spinoza« (p. 79/80). Leo Strauss Papers, Box 10, Folder 5.

[28] P. 173. Cf. zuvor bereits die Feststellung: »Daß es nicht auf die Verkündung, sondern auf die Begründung des neuen Ideals ankomme, daß eine solche Begründung, daß politische Wissenschaft überhaupt möglich und notwendig sei, – diese fundamentale Voraussetzung der philosophischen Tradition wird von Hobbes, der übrigens diese Tradition in Bausch und Bogen verwirft, keinen Augenblick lang bezweifelt« (p. 156).

[29] »Hobbes was indebted to tradition for a single, but momentous, idea: he accepted on trust the view that political philosophy or political science is possible or necessary.« *Natural Right and History*, p. 167.

Frage nach dem Wesen der Tugend war die andere Frage verknüpft: ob die Tugend lehrbar sei? Indem Hobbes die Frage nach dem Wesen der Tugend versäumt, d. h. als schon beantwortet voraussetzt, kann für ihn in der Lehrbarkeit der Tugend kein Problem liegen: die politische Wissenschaft braucht nur aufgebaut und dargestellt zu werden; als Wissenschaft ist sie ›selbstverständlich‹ lehrbar. Hobbes versäumt die Frage nach dem Wesen der Tugend und nach der Lehrbarkeit der Tugend deshalb, weil für ihn die Idee der politischen Wissenschaft selbstverständlich ist: so sehr steht er im Bann der von ihm bekämpften Tradition. Wenn anders Hobbes als Repräsentant des modernen ›Rationalismus‹ gelten kann, so dürfen wir sagen: dieser ›Rationalismus‹ ist nur dadurch möglich geworden, dass er die ersten Fragen als schon durch die Tradition beantwortet ungestellt gelassen hat.«[30] Dem Wort *versäumt* in seiner Aussage »Hobbes *versäumt* die Frage, ohne deren Beantwortung die politische Wissenschaft nicht Wissenschaft sein kann« fügt Strauss eine Fußnote hinzu, die sich, anders als die an Hobbes geübte Kritik selbst, in *Hobbes' politische Wissenschaft in ihrer Genesis* nicht wieder findet: »Diesen Ausdruck verdanken wir Heidegger; s. Sein und Zeit I, S. 24 und 89 ff. Heideggers Idee der ›Destruktion der Tradition‹ hat die in diesem und dem vorigen Paragraphen durchgeführte Untersuchung überhaupt erst möglich gemacht.«[31]

Welche Grundlage hat Strauss im Auge, wenn er der englischen Übersetzung *The Political Philosophy of Hobbes*, abweichend vom deutschen und vom zunächst vorgesehenen englischen Titel,[32] den Untertitel *Its Basis and Its Genesis* gibt? Das Preface, das Strauss für die englische Ausgabe schrieb, antwortet auf unsere Frage mit der folgenden, thesenhaft zugespitzten Auskunft: »Hobbes's fundamental view of human life …, and not modern science … is the real basis of his political philosophy.«[33] Aber ist das die ganze Antwort? Wie nimmt sich »Hobbes's fundamental view of human life« im Lichte der Kritik aus, die Strauss im abschließenden Kapitel der Untersuchung an Hobbes' »Unra-

---

[30] Manuskript von 1931/32, p. 49/50. Leo Strauss Papers, Box 10, Folder 5.
[31] Manuskript von 1931/32, p. 49 n. 2. Siehe hierzu *Die Denkbewegung von Leo Strauss*, p. 29 ff.
[32] Siehe Anmerkung 21: Hobbes's political science in its development.
[33] *The Political Philosophy of Hobbes*, Preface, p. XIV. Cf. p. XIII: »If the significance of Hobbes's principle of ›right‹ was to be duly recognized, it had, therefore, first to be shown that the real basis of his political philosophy is not modern science. To show this, is the particular object of the present study.«

dikalität«, an seiner Traditionsverhaftetheit, an seiner Befangenheit in vermeintlichen Selbstverständlichkeiten übt? Sollte der Untertitel den Leser nicht nur auf die These des Buches, sondern zugleich auf die Problematik und Fragwürdigkeit der Politischen Philosophie von Hobbes hinweisen – auf deren unbefragte Voraussetzung oder auf deren nicht ausgewiesene Grundlage?

Die Frage nach der Basis von Hobbes' Politischer Philosophie stellt sich in noch größerer Schärfe, wenn wir die Untersuchung zu Rate ziehen, zu der das erste Hobbes-Buch »überleiten« sollte. Denn in der *Religionskritik des Hobbes* betont Strauss nicht nur, daß die geschichtliche Differenz zwischen der philosophischen Politik des Sokrates und Hobbes' Neugründung mit ihrer Absage an die antike Philosophie entscheidend durch das historische Auftreten und die politische Wirksamkeit der Offenbarungsreligion bestimmt wurde.[34] Er spricht vielmehr in aller Klarheit aus, daß die Kritik der Offenbarung für Hobbes' Politik von »konstitutiver Bedeutung« ist, daß sich in ihr die »eigentliche *Grundlegung*« der Politik von Hobbes, »ja seiner gesamten Philosophie« verbirgt.[35] Die Frage nach der Grundlage der Politischen Philosophie des Hobbes führt uns somit zu der Frage nach der Basis der Hobbes'schen Religionskritik. Das Kapitel, in dem Strauss diesen Gegenstand erörtern wollte, ist im Manuskript von *Die Religionskritik des Hobbes* über die Titelzeile nicht hinausgelangt, und ein Entwurf, der die

---

[34] »Sollte es endlich zu Ordnung und Frieden kommen, so bedurfte man, wie es schien, einer allein auf der selbständigen Überlegung des Menschen beruhenden Politik. Eine solche Politik war von der antiken Philosophie ausgearbeitet worden. Aber die philosophische Politik, die auf den von Sokrates entworfenen Grundlagen beruhte, hatte sich der Verbindung mit der Theologie nicht nur nicht versagt, sondern auch nicht versagen *können*; jedenfalls hatte sie der theologischen Politik einige ihrer gefährlichsten Waffen geliefert. Man bedurfte daher einer *neuen* Politik, die nicht bloss von der Theologie unabhängig war, sondern auch jeden Rückfall in die theologische Politik für alle Zukunft unmöglich machte. Mit anderen Worten: man bedurfte einer Politik, die nicht, wie die antike, der Offenbarung *vorherging* und daher, wie es schien, dem Anspruch der Offenbarung nicht gewachsen war, sondern die es von vornherein mit diesem Anspruch aufnahm, die daher auf die Offenbarung *folgte*. Daher ist die Kritik der Offenbarung nicht bloss eine nachträgliche, wenngleich notwendige *Ergänzung* der Hobbes'schen Politik, sondern vielmehr deren *Voraussetzung*, ja die Voraussetzung von Hobbes' Philosophie überhaupt« (p. 272). Cf. p. 270: »die Offenbarung, bzw. die Polemik gegen die Offenbarung ist es, die Hobbes die Anerkennung der antiken Politik unmöglich macht.«

[35] P. 274/275. Siehe Anm. 34 und cf. p. 270.

Lücke ausfüllen könnte, bricht nach einer Skizze der Eröffnung ab. Wir sind deshalb auf einen sehr viel späteren Aufsatz von Strauss, auf seine letzte grundsätzliche und umfassende, auf die am tiefsten eindringende Auseinandersetzung mit Hobbes angewiesen, wenn wir eine Antwort erhalten wollen. Dem Essay, in dem die sich über ein Vierteljahrhundert erstreckende »Entwicklungsgeschichte« seiner Hobbes-Arbeiten 1954 kulminiert[36] und in dem die Kritik der Offenbarungsreligion eine zentrale Rolle spielt, gab Strauss den Titel: *On the Basis of Hobbes's Political Philosophy*.[37]

---

[36] Strauss hat Hobbes' Politische Philosophie auch nach 1954 zum Gegenstand von Seminaren gemacht (so im Winter 1964 an der University of Chicago), und er ist in seinen Schriften immer wieder auf Hobbes zurückgekommen (etwa in *Thoughts on Machiavelli*. Glencoe, Ill. 1958, p. 174 ff., 279, 311; *The City and Man*. Chicago 1964, p. 44, 88 f., 143 f. oder *Studies in Platonic Political Philosophy*. Chicago 1983, p. 66, 143–145, 211–213), aber er hat später nur noch zwei Rezensionen zu Büchern über Hobbes publiziert: die Besprechung von C. B. Macpherson: *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, Southwestern Social Science Quarterly, 45:1 (June 1964), p. 69/70, wiederabgedruckt in: *Studies in Platonic Political Philosophy*, p. 229–231, und die Besprechung von Samuel I. Mintz: *The Hunting of Leviathan. Seventeenth-Century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes*, Modern Philology, 62:3 (February 1965), p. 253–255.

[37] Der in französischer Übersetzung veröffentlichte Aufsatz, der eine Neuerscheinung zu Hobbes von Raymond Polin zum Anlaß hatte, ist abgedruckt in *What Is Political Philosophy? And Other Studies*. Glencoe, Ill. 1959, p. 170–196. Beachte die Selbstkritik zum Thema »Genesis« bzw. »Development«, die der zweitletzte Absatz des Essays formuliert: »The most satisfactory section of Polin's study is his critique of the attempt to trace in Hobbes's writings a development from an early recognition of ›honor‹ as ›aristocratic virtue‹ to a later rejection of this principle. That attempt was occasioned by the observation that Hobbes may have been responsible for the thoughts expressed in *Horae Subsecivae*, i. e., by the consideration of a problem which is still unsolved« (p. 195). – Die Anmerkung, über die Strauss im *Vorwort* von 1964 sagt, es sei ihm erst in ihr gelungen, »den einfachen Leitgedanken der Hobbes'schen Lehre vom Menschen bloßzulegen« (p. 8) lautet: »According to Hobbes, the only peculiarity of man's mind which precedes the invention of speech, i. e., the only natural peculiarity of man's mind, is the faculty of considering phenomena as causes of possible effects, as distinguished from the faculty of seeking the causes or means that produce ›an effect imagined,‹ the latter faculty being ›common to man and beast‹: not ›teleological‹ but ›causal‹ thinking is peculiar to man. The reason why Hobbes transformed the traditional definition of man as the rational animal into the definition of man as the animal which can ›inquire consequences‹ and hence which is capable of science, i. e., ›knowledge of conse-

Weshalb hat Strauss *Die Religionskritik des Hobbes* nach Abschluß des Manuskripts von *Hobbes' politische Wissenschaft in ihrer Genesis* im Mai 1935 nicht wie beabsichtigt wieder aufgenommen und zu Ende geschrieben? Zwei Erklärungen bieten sich an: Zum einen werden ihm die Schwierigkeiten, mit denen er bei der Veröffentlichung der ersten Hobbes-Monographie zu kämpfen hatte, nicht ermutigt haben, ein weiteres Buch über Hobbes auf deutsch zu verfassen, mit höchst ungewissen Aussichten, es in absehbarer Zeit irgendwo unterbringen zu können. Zum anderen stellte Strauss, wie er im Dezember 1935 an Krüger schreibt, »den Hobbes vorläufig zurück«, um sich »zuerst einmal Klarheit über die Geschichte des Platonismus im islamischen und jüdischen Mittelalter zu verschaffen«. Die Konzentration auf die »Geschichte des Platonismus«, die wahrscheinlich mit der Arbeit am letzten Kapitel von *Hobbes' politische Wissenschaft in ihrer Genesis* einerseits, an der Vollendung von *Philosophie und Gesetz* andererseits einsetzte, wird nicht nur durch Briefzeugnisse,[38] sondern insbesondere durch den in der Zeit von August bis Oktober 1935 entstandenen Aufsatz *Quelques remarques sur la science politique de Maïmonide et de Fârâbî* belegt.[39] Strauss' Hinwendung zu Alfarabi, Avicenna, Averroes und Maimonides hatte ihren wichtigsten Grund aber darin, daß er die platonische Politische Philosophie gegenüber der Politischen Philosophie von Hobbes, Spinoza und deren modernen Nachfolgern, gerade was die Kritik der Offenbarung betrifft, für überlegen hielt, daß die philosophische Aufklärung des Mittelalters nach Strauss' Urteil über

---

quences,‹ is that the traditional definition implies that man is by nature a social animal, and Hobbes must reject this implication (*De cive*, I, 2). As a consequence, the relation between man's natural peculiarity and speech becomes obscure. On the other hand, Hobbes is able to deduce from his definition of man his characteristic doctrine of man: man alone can consider himself as a cause of possible effects, i. e., man can be aware of his power; he can be concerned with power; he can desire to possess power; he can seek confirmation for his wish to be powerful by having his power recognized by others, i. e., he can be vain or proud; he can be hungry with future hunger, he can anticipate future dangers, he can be haunted by long-range fear. Cf. *Leviathan*, chs. 3 (15), 5 (27, 29), 6 (33–36), 11 (64), and *De homine* X, 3.« [Die Seitenzahlen des *Leviathan* beziehen sich in dieser Fußnote auf die Blackwell's Political Texts edition.]

[38] Brief vom 25. Dezember 1935 an Krüger, p. 450. Beachte den Brief vom 2. Oktober 1935 an Scholem, p. 716.

[39] *Gesammelte Schriften*, Band 2, p. 125–165.

eine Basis verfügte, an deren Radikalität und Tragfähigkeit diejenige der modernen Aufklärung nicht heranreichte.[40]

Durch das intensive Studium der platonischen politischen Philosophen des Mittelalters – allen voran Alfarabis, in dem Strauss den Inaugurator des ersten großen Unternehmens zur Wiederherstellung der Philosophie nach dem Einbruch der Offenbarungsreligionen erkennt – gelangt Strauss in der zweiten Hälfte des Jahres 1935 und in den ersten Monaten von 1936 nicht allein zu einem genaueren Verständnis der philosophischen Grundlagen der Religionskritik der mittelalterlichen Philosophen, sondern auch zu größerer Klarheit hinsichtlich der politischen Dimension ihrer Auseinandersetzung mit der Offenbarungsreligion. Ihren Niederschlag findet die neue historische Herausforderung u. a. darin, daß dem Krieg und der Tapferkeit in der philosophischen Politik der arabischen Gründerväter eine andere Bedeutung beigemessen wurde, als dies bei Platon oder Aristoteles der Fall gewesen war, die sich keinem Feind mit einem universalistischen Missions- und Herrschaftsanspruch konfrontiert sahen.[41] Der durch die Beschäftigung mit den mittelalterlichen Philosophen geschärfte Blick läßt Strauss die Neubewertung des Krieges und der Außenpolitik in kritischer Wendung gegen die antike Philosophie auch bei den Gründervätern der modernen

---

[40] Siehe dazu das *Vorwort des Herausgebers* in *Gesammelte Schriften*, Band 2, p. XVI-XXV.

[41] Über die beiden *Notes additionelles*, die Strauss in letzter Minute den bereits gesetzten *Quelques remarques sur la science politique de Maïmonide et de Fârâbî* hinzufügen ließ und deren erste die Aufwertung der Tapferkeit, deren zweite die neue Rolle der Rhetorik bei den arabischen platonischen Philosophen im Unterschied zu Platon selbst betrifft, schreibt Strauss in einem Brief vom 17. Mai 1936 an Paul Kraus: »Ich habe noch eine lange Anmerkung zu einer Stelle meines Vajda-Aufsatzes geschrieben, die unbedingt noch hinein muss, weil sie viel interessanter und wichtiger ist als der ganze Aufsatz: über die fortitudo bei den falâsifa, und eine kurze Anm. über die Rhetorik bei denselben. Ich habe nämlich gesehen, dass Averroes in seiner Paraphrase der Republik-Stelle, wo von den schurût der Philosophen-Könige die Rede ist, Dinge hineinschmuggelt, die bei Plato gar nicht stehen, die sich aber bereits bei Abû Nazr finden. Damit gewinne ich zum ersten Mal eine sichere Handhabe zur Abgrenzung der falâsifa gegenüber Plato, seitdem mir ihre Offenbarungsgläubigkeit völlig zweifelhaft geworden ist. Ich werde Ihnen die beiden Anm. morgen schicken, mit der Bitte, das Französisch zu korrigieren, und sie dann an Vajda weiterzuleiten. Retribuat tibi Deus regratiationem completam! Ich bin im höchste Grade – in ultimitate tensionis. Dass ich, wie Tante Alma, das noch sehen durfte!« (Der Brief wurde mir von Jenny Strauss Clay im Herbst 2000 freundlicherweise zugänglich gemacht.)

Politischen Philosophie – zunächst bei Hobbes, später bei Machiavelli – präziser verstehen und einordnen. So fügt Strauss Monate nach Abschluß des Manuskripts von *Hobbes' politische Wissenschaft in ihrer Genesis* einen neuen, zwei Druckseiten umfassenden Absatz über den Primat der Außenpolitik bei Hobbes in die englische Übersetzung ein, der seinen eminenten Sinn erst vor dem Hintergrund der Auge in Auge mit der Offenbarungsreligion konzipierten philosophischen Politik des Hobbes gewinnt.[42]

Im Oktober 1964, kurz nach seinem 65. Geburtstag, blickt Strauss im Vorwort zu *Hobbes' politische Wissenschaft* auf seine Anfänge in Deutschland zurück, um an die Herausforderung zu erinnern, die die Theologie der Offenbarung seit den zwanziger Jahren für ihn bedeutete: »Das Wiedererwachen der Theologie, das für mich durch die Namen von Karl Barth und Franz Rosenzweig bezeichnet ist, schien es notwendig zu machen, daß man untersuche, inwieweit die Kritik an der orthodoxen – jüdischen und christlichen – Theologie siegreich zu sein verdiente.« Dann setzt er hinzu: »Das theologisch-politische Problem ist seitdem *das* Thema meiner Untersuchungen geblieben.«[43] Diese Feststellung mußte für viele überraschend kommen. Nicht nur für die breitere wissenschaftliche Öffentlichkeit, die den Autor von *Natural Right and History* und berühmten Robert M. Hutchins Distinguished Service Professor of Political Philosophy aus Chicago in erster Linie als Kritiker des Historismus, Positivismus oder Szientismus wahrnahm und in seinem philosophischen Unterfangen den Versuch einer Wiederbelebung der klassischen Naturrechtstradition sah. Der Hinweis konnte auch manch einen in Erstaunen setzen, der jener sich rasch verzweigenden und Einfluß gewinnenden Denkschule zugehörte oder mit ihr in näherem Kontakt stand, die Strauss nach seiner Übersiedlung in die Vereinigten Staaten begründet hatte: zunächst während seiner zehnjährigen Lehrtätigkeit an der New School for Social Research in New York, vor allem aber seit 1949 an der University of Chicago, die mit der Berufung von Strauss für zwei Jahrzehnte zum Mittelpunkt der Politischen Philosophie wurde. Die große Mehrzahl der Leser von Strauss in

---

[42] P. 183/184. Siehe dazu mit weiteren Hinweisen das *Vorwort des Herausgebers* in *Gesammelte Schriften*, Band 2, p. XXII mit Anm. 25 und cf. die oben in Anm. 34 zitierte Stelle über die philosophische Politik aus *Die Religionskritik des Hobbes*, p. 272.

[43] P. 7/8. Cf. das *Vorwort zur amerikanischen Ausgabe* in *Gesammelte Schriften*, Band 1, p. 5–54.

den USA und seiner Schüler zumal hätte wohl eher erwartet, daß Strauss den Streit der Antiken und der Modernen in der Philosophie als das Thema seiner Arbeiten benennen würde. Entsprechend trägt auch die Festschrift, die ihm Kollegen, Freunde und Schüler zum 65. Geburtstag widmeten, den Titel *Ancients and Moderns*.

Die ebenso lakonische wie kennzeichnende Aussage zum theologisch-politischen Problem ist geeignet, das Zentrum und den Zusammenhang von Strauss' thematisch weitgespanntem Œuvre zu erhellen. Sie steht im ersten und zugleich letzten Text, mit dem sich Strauss nach einer Unterbrechung von beinahe drei Jahrzehnten wieder an deutschsprachige Leser wendet. Um die Perspektive richtig zu verstehen, in der das Vorwort zu *Hobbes' politische Wissenschaft* geschrieben ist, muß man wissen, daß Strauss für 1965, das Jahr, in dem der Band mit der Erstveröffentlichung des 30 Jahre zuvor abgeschlossenen deutschen Originals des Hobbes-Buches und dem Wiederabdruck der im September 1932 erschienenen *Anmerkungen* zu Carl Schmitts *Begriff des Politischen* herauskommen würde, eine Einladung angenommen hatte, als Gastprofessor an die Universität Hamburg zurückzukehren, an der er 1921 von Ernst Cassirer mit einer Dissertation über das Erkenntnisproblem bei Jacobi promoviert worden war. Gesundheitliche Gründe machten das Vorhaben, in Hamburg Philosophie zu lehren, im letzten Augenblick zunichte, und Strauss konnte auch das Ehrendoktorat der Hamburger Universität 1965 nicht selbst entgegennehmen.[44] Ein kurzer Besuch, der ihn 1954 nach Freiburg i. Br., Heidelberg und an seinen Geburtsort Kirchhain in Hessen führte, ist deshalb der einzige Aufenthalt in Deutschland geblieben, nachdem Strauss Berlin 1932 in Richtung Paris und später London und Cambridge verlassen hatte.

Wenn Strauss 1964, die Rückkehr nach Deutschland als Autor wie als Lehrer vor Augen, auf das »theologisch-politische Problem« hinwies, nahm er offenbar an, diese Bestimmung des einheitsstiftenden Themas seiner Untersuchungen werde hier eher verstanden und aufgenommen

---

[44] Briefe vom 3. Juni 1964 an Löwith, p. 690/691 und vom 19. Oktober 1964 an Klein, p. 603. An Klaus Oehler schreibt Strauss am 26. Juni 1964: »Vielleicht haben Sie gehört, dass ich eine Einladung des ›Dept. of Philosophy‹ der Universität Hamburg, dort während des S. S. 1965 zu unterrichten, angenommen habe. Ich freue mich sehr darauf, Sie dann wiederzusehen. Wenn mir nur meine Gesundheit keinen Strich durch die Rechnung macht.« (Ich danke Klaus Oehler dafür, daß er mir die Strauss-Briefe, die sich in seinem Besitz befinden, zugänglich gemacht hat.)

werden als irgendwo sonst. Tatsächlich hat er die Zentralität der Politischen Philosophie für sein Werk niemals zuvor oder danach prägnanter zum Ausdruck gebracht. Strauss' Abbreviatur für die Dringlichkeit der Auseinandersetzung mit der theologischen und der politischen Alternative zur Philosophie konnte beim deutschsprachigen Publikum indes schwerlich ein Echo finden, ehe nicht ein neuer Zugang zur Politischen Philosophie geschaffen war. Sie mußte auf Unverständnis stoßen, solange die Auseinandersetzung mit der theologischen und der politischen Alternative nicht als das Herzstück der Politischen Philosophie selbst begriffen wurde.[45] Dessen ungeachtet ist Strauss' autobiographischer Hinweis im Vorwort zum Hobbes-Buch von 1935 am richtigen Platz. Denn in dem großen Wiederaufnahmeverfahren, das Strauss seit 1929/30 für eine scheinbar obsolete, weil »historisch entschiedene« Streitsache anstrengte, ging es von Anfang an nicht nur um die Prüfung der unterschiedlichen Antworten, die die Alten und die Neueren auf die theologisch-politische Herausforderung gaben, sondern zugleich um die Aufklärung des historischen Prozesses, der dazu führte, daß das theologisch-politische Problem der Aufmerksamkeit der Philosophen mehr und mehr entglitt. In *Hobbes' politische Wissenschaft in ihrer Genesis* versucht Strauss, die Entwicklung, die in der »Kulturphilosophie« der Gegenwart an ihr Ende gelangt, an ihrem Beginn, bei Hobbes, zu fassen. Für die liberale »Kulturphilosophie«, die Strauss erstmals in den *Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen* einer philosophischen Kritik unterzog, hat sich das theologisch-politische Problem mit der Parzellierung des Lebens in eine Vielzahl »autonomer Kulturprovinzen« verflüchtigt. Sie weiß deshalb auch nichts mehr davon, daß die Philosophie ihrem natürlichen Sinne nach eine Lebensweise ist. Ein Wissen, das in dem Maße verblassen muß, in dem die Frage nach dem Einen, was not tut, im Bereichs- oder Provinz-Denken relativiert wird. Die Philosophie ist dem modernen Kulturbegriff gemäß ein Bereich unter anderen, eine Kulturprovinz neben Kunst, Religion, Politik, Wirtschaft usw.

In einer enigmatischen Fußnote zu *Philosophie und Gesetz* sagt Strauss 1935, daß eine radikale Kritik des modernen Kulturbegriffs nur in Form eines theologisch-politischen Traktats möglich sei. Ein solcher Traktat müsse allerdings, »wenn er nicht wieder zur Grundlegung der

[45] Siehe dazu neben *Die Denkbewegung von Leo Strauss* jetzt meine Münchner Antrittsvorlesung *Warum Politische Philosophie?* Stuttgart-Weimar 2000.

›Kultur‹ führen soll, die genau entgegengesetzte Tendenz wie die theologisch-politischen Traktate des siebzehnten Jahrhunderts, besonders diejenigen von Hobbes und Spinoza« haben.[46] Die Stoßrichtung jener theologisch-politischen Traktate zielte auf die Wiedergewinnung und die dauerhafte Befestigung der *libertas philosophandi* vermittels einer wirksamen Trennung der Politik von der Theologie. Was mit der Emanzipation der Politik von der Theologie begann, mündet nach der erfolgreichen Freisetzung einer Welt zunehmender Zweckrationalität und wachsender Prosperität schließlich in einen Zustand der Verständnislosigkeit und der Gleichgültigkeit gegenüber dem ursprünglichen Sinn der theologisch-politischen Kritik, die Hobbes und Spinoza vortrugen, in einen Zustand, in dem die Forderungen der Politik mit der gleichen Fraglosigkeit zurückgewiesen werden wie die der Religion. Seinen weithin sichtbaren Ausdruck findet dieser Zustand in der Existenz des Bourgeois, der sich gegen alle Ansprüche, die aufs Ganze gehen, verschließt, und in einer Philosophie, die die Frage »Warum Philosophie?« nicht mehr zu beantworten weiß, weil ihr die anspruchsvollen Alternativen im Vielerlei der bloßen Privatsachen abhanden gekommen sind, in dem alles mit allem kompatibel erscheint.

Ein theologisch-politischer Traktat mit der »genau entgegengesetzten Tendenz« der Traktate, welche die historische Entwicklung zur »Kulturphilosophie« bzw. zur »Postmoderne« grundlegten, hätte demnach die Ansprüche, die die Politik und die Religion beinhalten, in aller Deutlichkeit ins Bewußtsein zu rufen und den Zusammenhang neu verständlich zu machen, der zwischen beiden besteht. In diesem Sinne kann jedes von Strauss' Büchern seit 1935, angefangen bei *Philosophie und Gesetz* bis zum letzten, aus dem Nachlaß veröffentlichten Titel *Studies in Platonic Political Philosophy*, ein theologisch-politischer Traktat genannt werden. Ihnen allen ist gemeinsam, daß Strauss, ob im Dialog mit politischen Philosophen der Vergangenheit oder mit Philosophen der Gegenwart, ob im Kommentar oder im unmittelbaren Aufeinandertreffen, die theologische und die politische Herausforderung so stark macht, wie er sie machen kann. Und ebenso durchgängig

---

[46] *Philosophie und Gesetz* in *Gesammelte Schriften*, Band 2, p. 30/31 n. 2. Das folgende Argument ist näher ausgeführt im dritten Teil meines Epilogs *Eine theologische oder eine philosophische Politik der Freundschaft?* in: *Carl Schmitt, Leo Strauss und »Der Begriff des Politischen«. Zu einem Dialog unter Abwesenden*. Erweiterte Neuausgabe. Stuttgart-Weimar 1998, p. 182–190.

betont er in ihnen den unaufhebbaren Gegensatz, der zwischen dem philosophischen Leben und dessen mächtigstem Gegenüber, dem Offenbarungsglauben, besteht. Beides geschieht in der Absicht, dem Ausweichen vor der wichtigsten Frage, der Frage nach dem richtigen oder dem besten Leben, entgegenzuwirken.

Daß das theologisch-politische Problem *das* Thema war, um das das Denken von Strauss kreiste, zeigen die Briefe eindrucksvoll, die der zweite Teil des Bandes zugänglich macht. Sie belegen, daß Strauss das theologisch-politische Problem nicht nur in seinen Arbeiten, sondern auch im Gespräch mit Freunden und in der Auseinandersetzung mit der geistigen Lage der Gegenwart zu keinem Zeitpunkt aus dem Auge verlor. Bei allen Unterschieden der Tonlage und ungeachtet der großen Vielfalt der Gegenstände, die im einzelnen zur Sprache kommen, zieht es sich wie ein Leitmotiv durch die vier Korrespondenzen, die Strauss über vier Jahrzehnte hinweg mit Gerhard Krüger, Jacob Klein, Karl Löwith und Gershom Scholem führte. Es kann nicht überraschen, daß der Gegensatz zwischen dem philosophischen Leben und dem Offenbarungsglauben in den beiden Korrespondenzen besondere Prominenz gewinnt, in denen die Briefpartner für das Christentum bzw. für das Judentum einstehen, also in den Korrespondenzen mit Krüger und Scholem.

Der Briefwechsel mit Gerhard Krüger[47] ist dabei von allererstem Interesse. Er zeichnet sich, da Krüger seine Position argumentativ zu behaupten und im Dialog mit Strauss zu entfalten weiß, wie dies sonst

---

[47] Geboren am 30. 1. 1902 in Wilmersdorf/Berlin, gestorben am 14. 2. 1972 in Baden-Baden. Krüger studierte bei Paul Natorp, Nicolai Hartmann und Martin Heidegger. Er wurde 1929 in Marburg habilitiert. 1940 ordentliche Professur für Philosophie in Münster, 1946 in Tübingen, 1952 in Frankfurt a. M. Ein Schlaganfall ließ ihn in den letzten zwei Jahrzehnten seines Lebens verstummen. Die beiden Hauptwerke von Krüger sind: *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*. Tübingen 1931, und *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens*. Frankfurt a. M. 1939. Nach Krügers Erkrankung erschienen, von Freunden herausgegeben, der Sammelband *Freiheit und Weltverwaltung. Aufsätze zur Philosophie der Geschichte*. Freiburg i. Br. 1958, in dem auch der Aufsatz *Die Herkunft des philosophischen Selbstbewußtseins* aus dem Jahr 1933 wiederabgedruckt ist, auf den sich Strauss mehrfach bezieht, sowie die Vorlesungen *Grundfragen der Philosophie. Geschichte, Wahrheit, Wissenschaft*. Frankfurt a. M. 1958. Eine Bibliographie findet sich in der von Klaus Oehler und Richard Schaeffler herausgegebenen Festschrift *Einsichten. Gerhard Krüger zum 60. Geburtstag*. Frankfurt a. M. 1962. Strauss ist in der Festschrift mit dem Beitrag *Zu Mendelssohns »Sache Gottes oder die gerettete Vorsehung«* vertreten, p. 361–375.

einzig Löwith tut, unter den vier Korrespondenzen nicht nur durch seine philosophische Dichte aus, an die lediglich der Austausch mit Löwith heranreicht. Da der Offenbarungsglaube für Krüger im Unterschied zu Löwith oder Klein eine Angelegenheit von großem Ernst und der wahre Grund des Problems der Geschichtlichkeit war, bezieht Strauss im Briefwechsel mit Krüger, den er hoch schätzte,[48] zur Alternative, der sich das philosophische Leben gegenübersieht, ungewöhnlich deutlich Stellung.[49] Während Strauss im Dialog mit Krüger von einem Denker zur Klärung und Begründung seines philosophischen Unternehmens herausgefordert wurde,[50] der die Philosophie nicht als Lebensweise verstand oder der die Philosophie nicht als Lebensweise akzeptierte,[51] traf er in Gershom Scholem[52] auf einen von ihm nicht weniger hoch geschätzten Gelehrten und homo politicus sive religiosus, in dem er einen anti-

---

[48] Am 18. August 1934 schreibt Strauss an Krüger, »dass die Schriften keines anderen zeitgenössischen Autors – Klein ist ja noch nicht unter diese Art zu rechnen – mich so sehr beschäftigen wie die Ihrigen« (p. 439).

[49] Cf. die Briefe vom 7. Januar 1930, 3. Oktober 1931, 17. November 1932, 12. Dezember 1932, 27. Dezember 1932 und 7. Februar 1933, p. 379/380, 393, 406, 414–416, 420–422, 425.

[50] Nach dem Zweiten Weltkrieg hat der Dialog aufgrund der schweren Erkrankung Krügers keine Fortsetzung gefunden. Der einzige Brief von Krüger an Strauss, der aus dieser Zeit überliefert ist, wurde allem Anschein nach nicht von Krüger selbst geschrieben (p. 452).

[51] Cf. die Briefe Krügers vom 4. Dezember 1932, 29. Dezember 1932 und 19. April 1933 und den Brief von Strauss vom 18. August 1934, p. 412/413, 422–424, 428–430, 439/440.

[52] Geboren am 5. 12. 1897 in Berlin, gestorben am 21. 2. 1982 in Jerusalem. 1922 Promotion, 1923 Auswanderung nach Palästina, 1925 Dozent, 1933 Professor für jüdische Mystik und Kabbala an der Hebrew University in Jerusalem. 1968–1974 Präsident der Israelischen Akademie der Wissenschaften. Zu den wichtigsten Büchern, die im Briefwechsel mit Strauss eine Rolle spielen, zählen: *Die Geheimnisse der Schöpfung. Ein Kapitel aus dem Sohar.* Berlin 1935; *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York 1941; *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*. Zürich 1960; *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*. New York 1960; *Von der mystischen Gestalt der Gottheit*. Zürich 1962; *Judaica 1, 2, 3*. Frankfurt a. M. 1963, 1970, 1970; *The Messianic Idea in Judaism. And Other Essays on Jewish Spirituality.* New York 1971; *Sabbatai Sevi. The Mystical Messiah. 1626–1676*. Princeton 1973. Die Aufsätze, die Strauss von Scholem als Sonderdrucke erhielt, sind zum größten Teil in den Sammelbänden von 1960, 1962, 1963, 1970 und 1971 wiederabgedruckt. Sie sind ausnahmslos nachgewiesen in der Bibliographie der Festschrift *Studies in Mysticism and Religion presented to Gershom G. Scholem on his*

philosophischen Widerpart erkannte.[53] Eine Konstellation, die zu einer intensiven Auseinandersetzung über das Recht und die Wahrheit der Philosophie hätte führen können, wenn Scholem bereit gewesen wäre, sich auf eine Debatte mit Strauss einzulassen, was er indes in keinem der uns bekannten Briefe tat. Auf dem Höhepunkt der Begegnung zwischen Strauss und Scholem, in einem Brief, in dem Strauss Scholem exzeptionell würdigt, um seine eigene Position kaum weniger exzeptionell zu bestimmen, liegt das theologisch-politische Problem – das auch dort, wo es nicht offen behandelt oder nicht einmal gestreift wird, präsent bleibt – allerdings augenfällig zutage.[54]

Seventieth Birthday by Pupils, Colleagues and Friends. Jerusalem 1967. Strauss schrieb dafür den Aufsatz *Notes on Maimonides' Book of Knowledge*, p. 269–283.

[53] »I see again that you are the only antiphilosophic contemporary – for you are consistent enough to be antiphilosohic – from whom I learn something with pleasure.« Brief vom 11. August 1960, p. 740. Beachte hierzu die frühe Diskussion von Scholems *Major Trends in Jewish Mysticism* in Strauss' Vortrag *How To Study Medieval Philosophy*, gehalten am 16. Mai 1944, veröffentlicht in Interpretation, 23:3 (Spring 1996), p. 321–338, wo er u. a. sagt: »A strong case can be made for the view that the influence of philosophy on medieval Judaism was far from being salutary. Most of you will have read the remarkable book by Dr. Scholem on Major Trends in Jewish Mysticism. Dr. Scholem contends that from the point of view of Judaism, i. e. of Rabbinical Judaism, the Kabbalah is by far superior to Jewish medieval philosophy … Scholem does not leave it at suggesting that our medieval philosophers were, qua philosophers, blind to the deepest forces of the Jewish soul; he suggests also that they were blind to the deepest forces of the soul of man as man. Philosophy, he says, turned ›its back upon the primitive side of life, that all-important region where mortals are afraid of life and in fear of death, and derive scant wisdom from rational philosophy‹. The Kabbalists on the other hand ›have a strong sense of the reality of evil and the dark horror that is about everything living. They do *not*, like the philosophers, seek to evade its existence with the aid of a convenient formula‹. We ought to be grateful to Dr. Scholem for his sweeping and forceful condemnation of our medieval philosophy. It does not permit us any longer to rest satisfied with that mixture of historical reverence and philosophic indifference which is characteristic of the prevailing mood. For Scholem's criticism, while unusually ruthless, cannot be said to be paradoxical. In fact, to a certain extent, Scholem merely says quite explicitly what is implied in the more generally accepted opinion on the subject« (p. 326/327).

[54] Brief vom 22. November 1960, p. 742/743. (Cf. die Briefe vom 19. März 1973 und 7. Juli 1973, p. 769 und 769/770.) Der maschinengeschriebene Brief liest sich wie die Proklamation eines Souveräns, der einem anderen Souverän gegenübertritt, eingedenk der Zuhörerschaft bzw. der Nachwelt, die von der Proklamation Kenntnis nehmen wird. Strauss war sich spätestens seit seinem

Vergleichbares gilt mutatis mutandis für die Höhepunkte der Korrespondenz mit Klein und Löwith, die keine geborenen Dialogpartner für die eingehende Erörterung des theologisch-politischen Problems waren.[55] Es liegt nahe, daß im Briefwechsel mit Karl Löwith[56] die großen

---

Aufenthalt in Jerusalem als Gastprofessor an der Hebrew University 1954/55 darüber im klaren, daß der Scholem Nachlaß an die Jewish National and University Library gehen würde.

[55] Beachte den Brief vom 23. Juni 1934, in dem Strauss auf Kleins politisch-religiöse Betrachtungen in dessen Brief vom 19./20. Juni 1934 aus Kopenhagen antwortet – eine Antwort, die in ihrer Schärfe und Direktheit im gesamten Briefwechsel mit Klein ohne Parallele ist (p. 511–518; cf. den Brief vom 13. Oktober 1934, p. 527). Siehe ferner die Briefe vom 20. Januar 1938, 18. Februar 1938 und 23. Juli 1938 an Klein, p. 545, 549/550, 553/554. In der Korrespondenz mit Löwith sei auf die Briefe Nr. 16 (ohne Datum), vom 5. September 1933, 23. Juni 1935, 17. Juli 1935, 15. August 1946, 20. August 1946 und 19. Juli 1951, p. 631–633, 637, 648–650, 656, 661, 663/664, 666/667, 668, 669, 676 hingewiesen.

[56] Geboren am 9. 1. 1897 in München, gestorben am 24. 5. 1973 in Heidelberg. 1917 Studium in München, wo er Max Webers Rede »Wissenschaft als Beruf« im Wintersemester 1918/19 hört. Von 1919 an Studium bei Husserl und Heidegger in Freiburg i. Br., dem er 1924 nach Marburg folgt. 1928 Habilitation bei Heidegger. 1934–1936 Aufenthalt in Rom, Rockefeller-Stipendium, 1935 offizieller Entzug des Lehrauftrags in Marburg. Ende 1936 geht Löwith an die Universität in Sendai, Japan, 1941 an das Theological Seminary in Hartford, Connecticut, USA. 1949 wird er durch die Vermittlung von Leo Strauss und Kurt Riezler an die New School for Social Research in New York berufen. Hans-Georg Gadamer setzt sich für Löwiths Berufung auf einen philosophischen Lehrstuhl an der Universität Heidelberg ein, den Löwith von 1952 bis zu seiner Emeritierung innehat. Zu den Schriften, die im Briefwechsel mit Strauss erwähnt werden, gehören: *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. Ein Beitrag zur anthropologischen Grundlegung des ethischen Problems*. München 1928; *Kierkegaard und Nietzsche*. Halle/Saale 1932 (Sonderdruck aus Deutsche Vierteljahrsschrift für Literatur, Wissenschaft und Geistesgeschichte, 9:1, 1933, p. 43–66); *Politischer Dezisionismus* (unter dem Pseudonym Hugo Fiala, Madrid), in: Revue internationale de la théorie du droit, 9:2, 1935, p. 101–123; *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen*. Berlin 1935; veränderte Neuausgabe unter dem Titel *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*. Stuttgart 1956; *Jacob Burckhardt. Der Mensch inmitten der Geschichte*. Luzern 1936; *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*. Chicago 1949; *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit*. Frankfurt a. M. 1953; *Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie*. Heidelberg 1960; *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*. Stuttgart 1960; *Die Entzauberung der Welt durch Wissenschaft. Zu Max Webers 100. Geburtstag*, in: Merkur, 18:199, 1964, p. 501–519; *Nature, History and Existentialism, and Other Essays in the*

Themen von Löwiths Studien im Vordergrund stehen: Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger, Max Weber, Fragen der Geschichtsphilosophie. Dabei mag es manchen Leser überraschen, mit welchem Nachdruck Strauss Nietzsches und nach dem Zweiten Weltkrieg auch Heideggers philosophische Intention gegen Löwiths Kritik verteidigt. Im Falle von Jacob Klein[57] erhalten Platon, Xenophon, Aristoteles und die Antiken insgesamt besonderes Gewicht. Aber der Briefwechsel mit Klein

---

Philosophy of History. Evanston 1966; *Vorträge und Abhandlungen. Zur Kritik der christlichen Überlieferung*. Stuttgart 1966; *Paul Valéry. Grundzüge seines philosophischen Denkens*. Göttingen 1971. Weitere Arbeiten, auf die in der Korrespondenz Bezug genommen wird, sind enthalten oder nachgewiesen in *Sämtliche Schriften* 9 Bände. Stuttgart 1981–1988. Zur Festschrift *Natur und Geschichte. Karl Löwith zum 70. Geburtstag*. Stuttgart 1967 trug Strauss einen Vorabdruck aus seinem großen Essay über Lukrez bei: *A Note on Lucretius*, p. 322–332 (die Auslegung von *De rerum natura* ist vollständig veröffentlicht in *Liberalism Ancient and Modern*. New York 1968, p. 76–139). Strauss bezieht sich in *Socrates and Aristophanes*. New York 1966, p. 315 auf die Neuausgabe von Löwiths Nietzsche-Buch. Löwiths zweites Hauptwerk *Von Hegel bis Nietzsche*. Zürich/New York 1941, besprach Strauss in Social Research, 8:4 (November 1941), p. 512–515 (wiederabgedruckt in *What Is Political Philosophy?*, p. 268–270).

[57] Geboren am 3. 3. 1899 in Libau, Rußland, gestorben am 16. 7. 1978 in Annapolis, Maryland, USA. Schulzeit in Lipezk, Brüssel und Berlin, wo er 1917 das Studium der Philosophie, Physik, Mathematik aufnimmt. 1922 Promotion bei Nicolai Hartmann in Marburg. 1923 Begegnung mit Martin Heidegger in Marburg. Die geplante Habilitation in Berlin kommt aufgrund der politischen Verhältnisse 1933 nicht zustande. 1934–1936 Lehrtätigkeit in Prag, Hans-Georg Gadamer nimmt ihn für Monate in seinem Haus in Marburg auf. 1938 Übersiedlung in die USA, Lehrtätigkeit am St. John's College, Annapolis, das er 1949–1958 als Dean leitet. Kleins wichtigste Arbeit *Die griechische Logistik und die Entstehung der Algebra* erschien in zwei Teilen in: Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik, Abteilung B: Studien, Band 3, Erstes Heft, Berlin 1934, p. 18–105 und Zweites Heft, Berlin 1936, p. 122–235. Sie wird von Strauss wiederholt gerühmt und zitiert (cf. neben dem Hobbes-Buch *Natural Right and History*, p. 78 und *What Is Political Philosophy?*, p. 75). In englischer Übersetzung kam sie unter dem Titel *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra*. Cambridge, Mass. 1968 heraus und erlebte mehrere Neuauflagen. Weitere Bücher: *A Commentary on Plato's Meno*. Chapel Hill 1965; *Plato's Trilogy. Theaetetus, the Sophist and the Statesman*. Chicago 1977; *Lectures and Essays*. Annapolis, Maryland 1985. Für die Festschrift *Essays in Honor of Jacob Klein*. Annapolis, Maryland 1976 schrieb Strauss den Aufsatz *On Plato's Apology of Socrates and Crito*, p. 155–170 (wiederabgedruckt in *Studies in Platonic Political Philosophy*, p. 38–66).

nimmt in verschiedener Hinsicht eine Sonderstellung unter den vier Korrespondenzen ein. Es handelt sich nicht nur um den mit Abstand umfangreichsten (obwohl die Briefe nach Strauss' Berufung an die University of Chicago spärlich werden), sondern auch um den persönlichsten Briefwechsel. Klein ist der einzige der vier Briefpartner, mit dem Strauss per du verkehrt und den er emphatisch als seinen Freund anspricht. Die Freundschaft mit Klein, die bis zum ersten Zusammentreffen 1920 in Marburg zurückreichte, hielt unbeschadet aller philosophischen Differenzen und mancher zwischenzeitlichen Irritation über mehr als ein halbes Jahrhundert bis zu Strauss' Tod am 18. Oktober 1973 in Annapolis.[58] Strauss verbrachte die letzten vier Jahre seines Lebens dort auf Einladung von Klein als Scott Buchanan Distinguished Scholar-in-Residence am St. John's College, einer Institution, die Klein in vierzig Jahren als Lehrer, Dean und Spiritus rector maßgeblich prägte und bestimmte. Im Briefwechsel mit Klein, den Strauss gegenüber Krüger einmal als »perscrutator cordis mei« charakterisiert,[59] nehmen Familienangelegenheiten, Geldsorgen und andere Alltäglichkeiten breiteren Raum ein. Zugleich geben die Briefe an Klein in noch höherem Maße als die Briefe an die anderen drei Gesprächspartner Einblick in die Entwicklung von Strauss' Denken. Insbesondere die Briefe der Jahre 1938 und 1939, in denen Strauss gleichsam Monat für Monat, manchmal Woche für Woche über seine neuesten Entdeckungen und aufregendsten Einsichten berichtet, machen den Leser zum späten Zeugen der Entstehung einer ganzen Serie von philosophischen Supernovae.

Die vier Korrespondenzen ergänzen sich und sind vielfältig miteinander verschränkt.[60] Zusammengenommen, führen sie uns vor Augen, wie Strauss Strauss wurde. Sie beleuchten die entscheidenden Jahre von 1929 bis 1937, in denen er die Studien betrieb und die Arbeiten schrieb, die ihm den Durchbruch zur Neubegründung der Politischen Philosophie im anspruchsvollen Sinne ermöglichten – Arbeiten, die in den

---

[58] Strauss hat sich zur Freundschaft mit Klein zweimal öffentlich bzw. in autobiographischen Texten geäußert. Zusammen mit Klein: *A Giving of Accounts*, in: The College, Annapolis, 22:1 (April 1970), p. 1–5, und *An Unspoken Prologue to a Public Lecture at St. John's*, in: Interpretation, 7:3 (September 1978), p. 1–3. Jacob Klein publizierte einen kurzen Nachruf auf Strauss in: The College, Annapolis, 25:4 (January 1974), p. 2.

[59] Brief vom 19. August 1932 an Krüger, p. 399.

[60] Als Beispiel seien Brief Nr. 16 in der Korrespondenz mit Löwith und Brief Nr. 9 in der Korrespondenz mit Klein genannt, p. 469 und 630–633.

Bänden 2 und 3 der *Gesammelten Schriften* in ihrem Zusammenhang präsentiert werden. Doch die Briefe reichen über den genannten Zeitraum um dreieinhalb Jahrzehnte hinaus, und sie enthalten wichtige Elemente einer erst noch zu schreibenden intellektuellen Biographie nicht allein des jungen Strauss. Da der Verlag bei der Planung des Editionsunternehmens vor Jahren das Wagnis eines gesonderten Briefbandes nicht eingehen mochte, habe ich mich dafür entschieden, die vier Korrespondenzen mit den Altersgenossen Klein, Krüger, Löwith und Scholem, die über so viele Jahrzehnte parallellaufen und was die Statur der Partner wie das Gewicht der verhandelten Gegenstände angeht, so gut zueinander passen, komplett, einschließlich der Gegenbriefe,[61] ohne Kürzungen oder Retuschen irgendwelcher Art im verfügbaren Rahmen des gegenwärtigen Bandes zu edieren. Nicht weniger gute Gründe hätten dafür gesprochen, wenigstens vier weitere Korrespondenzen von Leo Strauss vollständig und in ähnlicher Weise herauszubringen: die Briefwechsel mit Seth Benardete, Hans-Georg Gadamer, Alexandre Kojève und Paul Kraus. Die drei zuletzt genannten hätten sich sehr gut in den Band eingefügt und das Bild gewiß bereichert. Wenn er nicht vollends aus den Fugen geraten sollte, konnten sie jedoch nicht mit aufgenommen werden. Die Edition der Korrespondenz mit Kojève in den Originalsprachen ist für Band 5 der *Gesammelten Schriften* vorgesehen. Teile des Briefwechsels mit Gadamer wurden vor Jahren publiziert.[62] Und im Falle von Paul Kraus[63] berechtigen Funde aus jüngster Zeit zu der

---

[61] Die einzige Ausnahme betrifft die Korrespondenz mit Karl Löwith. Hier wurde ein umfangreicher Arbeitsplan nicht mit aufgenommen, den Löwith seinem Brief vom 13. Mai 1933 beigefügt hatte. Außerdem verzichteten wir darauf, zwei Briefe vom 22. Februar (2 Seiten) und 8. Mai 1937 (1 Seite) sowie sechs Postkarten vom 15. März, 18. April, 31. Mai, 11. Juni, 12. Juni und 19. Juni 1937 zu edieren, die Löwith aus Japan an Strauss in England schrieb. Da Löwith die Briefe von Strauss aus dieser Zeit nicht aufbewahrte, gehen die Antworten von Löwith »ins Leere«. Sie betreffen im übrigen beinahe durchweg bald wieder verworfene Überlegungen und Bemühungen, Strauss eine Deutschlehrerstelle an einem Gymnasium in Japan zu vermitteln.

[62] Leo Strauss und Hans-Georg Gadamer: *Correspondence Concerning »Wahrheit und Methode«*, in: Independent Journal of Philosophy 2, 1978, p. 5–12. Briefe vom 26. Februar 1961 und 14. Mai 1961 von Strauss und vom 5. April 1961 von Gadamer.

[63] Paul Kraus, geboren am 11. 12. 1904 in Prag, durch eigene Hand gestorben am 12. 10. 1944 in Kairo, war der führende Arabist seiner Generation. Seine wichtigsten Essays sind in dem von Rémi Brague herausgegebenen und eingeleiteten Sammelband *Alchemie, Ketzerei, Apokryphen im frühen Islam. Ge-*

Hoffnung, daß die Briefe von und an Strauss in nicht zu ferner Zukunft angemessener ediert werden können, als dies jetzt möglich gewesen wäre. Die Korrespondenz mit Seth Benardete schließlich, bei der es sich mit 170 Briefen aus den Jahren 1952–1973 von Strauss allein um den bei weitem dichtesten seiner Briefwechsel handelt, verlangte angesichts ihres Umfangs, ihrer Bedeutung und ihres editorischen Schwierigkeitsgrads von vornherein einen eigenen Band.

Die vollständige Präsentation der vier Korrespondenzen setzt den Leser in den Stand, ein eigenes Bild vom Charakter der Briefwechsel, von ihrem Ton, ihren Eigenheiten und ihrer Entwicklung über die Jahre zu gewinnen. Gegenüber einer Auswahledition der philosophisch interessantesten Briefe besitzt sie den Vorzug, daß sie Einblick gewährt in die politischen Reaktionen und Erwägungen der Briefpartner, in die Befürchtungen und Hoffnungen angesichts der geschichtlichen Ereignisse, in die Schwierigkeiten des täglichen Lebens unter Bedingungen der Verfolgung, der Zensur und des Exils. Sie hat, mit einem Wort, den unschätzbaren Vorteil, die Briefe als historische Dokumente für sich sprechen zu lassen, ohne daß der Leser Artefakte, nachträgliche Akzentuierungen oder Ausdünnungen zu gewärtigen hätte, die auf die Auswahl und andere Eingriffe des Herausgebers zurückgehen – wobei nicht das geringste Interesse dem zukommt, was in den Korrespondenzen ungesagt bleibt, mit Schweigen übergangen wird. Der Vorzug ist in unserer Edition um den Preis erkauft, daß die Briefe ohne Korrektur[64]

---

sammelte Aufsätze. Hildesheim 1994 zugänglich. Zur Biographie siehe Joel L. Kraemer: *The Death of an Orientalist: Paul Kraus from Prague to Cairo*, in: Martin Kramer (Ed.): *The Jewish Discovery of Islam. Studies in Honor of Bernard Lewis*. Tel Aviv 1999, p. 181-223. Kraus war mit der Schwester von Leo Strauss, Bettina Strauss (23. 3. 1901-13. 1. 1942), verheiratet, die bei der Geburt ihrer Tochter Jenny in Kairo starb. Nach dem Tod von Kraus holte Strauss Jenny nach New York und adoptierte sie. Der in der Korrespondenz mehrfach erwähnte Adoptivsohn Thomas Strauss entstammte der Ehe von Mirjam Strauss (geb. Bernson) mit dem Schriftsteller Walter Petry, der 1932 tödlich verunglückte.

[64] Nicht nur Orthographie und Interpunktion der Briefe, sondern auch variierende Schreibweisen von Namen blieben unangetastet. Es wäre nicht schwergefallen, Hering in Haering (p. 497), Karl Schmitt in Carl Schmitt (p. 531), Rothenstreich und Rottenstreich in Rotenstreich (p. 727 und 729) oder Alan Bloom in Allan Bloom (p. 757) zu verbessern. Der Apparat der Texteingriffe (die durchweg nachgewiesen werden) wäre freilich rasch ins Überdimensionale angewachsen. Und die bei Editoren beliebte Generalklausel, Fehler seien still-

und ohne Kommentar[65] mitgeteilt werden. Vor die Wahl gestellt, ob wir die Briefe unter Nutzung der verfügbaren Ressourcen jetzt vorlegen oder eine weitere Dekade in der Hoffnung auf eine dann vielleicht mögliche kommentierte Ausgabe verstreichen lassen sollten, haben wir uns für die Edition des schlichten Wortlauts entschieden, die angesichts der notorisch schwer lesbaren Handschrift von Strauss, der die Löwiths nur wenig nachsteht, eine hinreichende Herausforderung darstellte.

Am Ende dieses Vorworts wiederhole und bekräftige ich den Dank, den ich in den vorangegangenen Bänden der *Gesammelten Schriften* Joseph Cropsey, Distinguished Service Professor of Political Science Emeritus der University of Chicago, und Jenny Strauss Clay, Professor of Classics an der University of Virginia in Charlottesville, aussprach. Joseph Cropsey hat mich in seiner Eigenschaft als Literary Executor von Leo Strauss im denkbar umfassendsten Sinne zur Veröffentlichung der Schriften und Briefe von Leo Strauss autorisiert und mir jeden gewünschten Einblick in den Strauss Nachlaß der University of Chicago Library wie seines eigenen Archivs gewährt. Jenny Strauss Clay stellte mir auch für Band 3 Briefe und andere Dokumente ihres Vaters zur Verfügung, die sich in ihrem Besitz befinden. Beide haben die Edition, deren Anfänge 15 Jahre zurückreichen, stets mit großem Wohlwollen

---

schweigend behoben worden, hat ihre Tücken. Ist Frau Firle (p. 464) vielleicht identisch mit Mlle. Fiele (p. 585)?

[65] Der Herausgeber hat an vielen Stellen bedauert, auf Hinweise verzichten zu müssen. Um ein Beispiel herauszugreifen: Die Dissertation von Friedemann Boschwitz, die in den Briefen vom 7. und 10. Mai 1934 in der Korrespondenz mit Klein erwähnt wird (p. 504 und 505), hätte eine Erläuterung verdient, da es sich bei der von Rudolf Bultmann angenommenen Doktorarbeit *Julius Wellhausen. Motive und Massstäbe seiner Geschichtsschreibung* nicht nur um eine heute noch lesenswerte Schrift über Wellhausen handelt. Das 1938 in Marburg veröffentlichte Buch hält historisch Erstaunliches für den Leser bereit. So wartet der Autor auf Seite 39 mit folgender Fußnote auf: »Auf die Identität der moralischen Motive bei Lagarde, Nietzsche, Mommsen und Wellhausen in der Kritik der nachexilischen jüdischen Heilig-Herrschaft, welche nur infolge ›der stets bereiten heidnischen Ergänzung‹ (Lagarde) möglich gewesen sei, hat hingewiesen Leo *Strauss*: Paul de Lagarde; in der Monatsschrift ›Der Jude‹, Januar 1924, S. 12. Derselbe hat in seinen Untersuchungen zum Theologisch-Politischen Traktat *Spinoza* als den ersten und klassischen Theoretiker der moralischen Verwerfung der Utopie sehen lassen: Leo *Strauss*, Die Religionskritik Spinozas, S. 217 ff.« Die Kühnheit einer solchen Behandlung »Lagardes«, zu dem an kanonischer nationalsozialistischer Literatur auf dem Höhepunkt des »Dritten Reiches« kein Mangel herrschte, bedarf keines weiteren Kommentars.

und Entgegenkommen begleitet. Die Genehmigung zur Publikation der Korrespondenz zwischen Leo Strauss und Jacob Klein erteilte mir Dr. Elliott Zuckerman, Literary Executor von Jacob Klein, St. John's College, Annapolis. Die Erlaubnis, die Korrespondenz zwischen Leo Strauss und Gershom Scholem vollständig wiederzugeben, erhielt ich von Rafael Weiser, Director of the Department of Manuscripts and Archives der Jewish National and University Library, Jerusalem, bei der die Veröffentlichungsrechte an den Briefen von Gershom Scholem liegen. Rafael Weiser und Margot Cohn haben unsere Arbeit im Archiv in Jerusalem 1999 ebenso freundlich unterstützt, wie dies Daniel Meyer, der Kurator des Department of Special Collections der University of Chicago Library, und seine Mitarbeiter bei den teilweise ausgedehnten Aufenthalten der Jahre 1987, 1989, 1993, 1994, 1996 und 2000 in Chicago taten. Dr. George Elliott Tucker, Boston, machte mir in seiner Zeit als Herausgeber des Independent Journal of Philosophy Mitte der achtziger Jahre größere Teile der Korrespondenz von Leo Strauss mit Jacob Klein, Alexandre Kojève, Gerhard Krüger und Karl Löwith zugänglich, die Susanne Klein und er zusammengetragen hatten. Dr. Klaus Stichweh, Paris, half mir, durch wichtige Briefe von Strauss, vor allem aus den frühen dreißiger Jahren, Lücken in der Korrespondenz mit Karl Löwith zu schließen. Kathryn Kinzer und Lisa Richmond von der Library of St. John's College, Annapolis, taten ihr Bestes, um den Briefwechsel mit Jacob Klein zu vervollständigen und Fragen zur Datierung einzelner Briefe und Postkarten zu klären. Mein Freund Christopher Bruell schenkte mir den Brief vom 25. Dezember 1935 an Gerhard Krüger, den Leo Strauss ihm überlassen hatte.

Yosef Hayim Yerushalmi, Salo Wittmayer Baron Professor of Jewish History an der Columbia University, trug die Hauptlast bei der Entzifferung und Übersetzung der hebräischen Passagen, zu denen uns in unterschiedlichen Stadien der Arbeit am Strauss-Scholem Briefwechsel Ralph Lerner, Benjamin Franklin Professor of Political Science an der University of Chicago, und Dr. Hillel Fradkin, Washington, wertvolle Ratschläge gaben. Yosef Hayim Yerushalmi unterzog sich darüber hinaus der Mühe, den Satz des Hebräischen in mehreren Korrekturgängen zu überprüfen. Rémi Brague, Professor für arabische Philosophie an der Sorbonne, identifizierte die arabischen Buchtitel und überwachte deren Wiedergabe. Wiebke Meier transkribierte das Manuskript *Die Religionskritik des Hobbes* mit allen seinen Varianten, die wir am Ende nicht publizieren konnten, weil sie den Umfang des Bandes gesprengt

hätten, und einen Großteil der Briefe. Sie hat die Erstveröffentlichung von *Hobbes' politische Wissenschaft* aus dem Jahr 1965 sowohl mit dem Typoskript als auch mit der englischen Übersetzung verglichen und die zahlreichen Zitate anhand der von Strauss genannten Quellen überprüft, was sie auch für *Die Religionskritik des Hobbes* übernahm. Auf diese Weise vermochte sie, Hunderte von Fehlern zu berichtigen. Außerdem hat sie wie bei den Bänden 1 und 2 das Namenverzeichnis erstellt. Ohne ihre tatkräftige Mitwirkung wäre es mir nicht möglich gewesen, die drei Bände der *Gesammelten Schriften* im Umfang von beinahe 2000 Seiten während der letzten fünf Jahre herauszubringen. Dafür will ich ihr hier danken. Mein Freund Seth Benardete war im Herbst 1998 der erste Leser der vier Korrespondenzen, deren Transkription damals im wesentlichen vorlag. Er hat mich vor manchem Irrtum und Fehler in den griechischen und lateinischen Passagen bewahrt. Die Gespräche, die sich aus der Lektüre der Briefe entwickelten und die wir in München bis oft tief in die Nacht miteinander führten, gehören zu den angenehmsten und besten Erinnerungen, die für mich mit der Arbeit an diesem Band verbunden sind.

München, Juli 2001 H. M.

Vorwort zur zweiten Auflage

Die zweite Auflage von Band 3 der *Gesammelten Schriften* ist gegenüber dem verbesserten Nachdruck, der 2003 erschien, erneut durchgesehen worden.[1] Druckfehler und Versehen in der Transkription der Manuskripte und Briefe sind, soweit sie mir bekannt wurden, korrigiert.[2] Das Namenverzeichnis weist zahlreiche ergänzende Angaben zu den Personen auf, die in der Korrespondenz vorkommen, und beseitigt Irrtümer der vorangegangenen Fassungen.

Die neue Auflage gibt mir Gelegenheit zu einem Nachtrag, der eine Lücke schließen hilft. Im *Vorwort des Herausgebers* wies ich darauf hin, daß wir alle uns bekannten Briefe und Gegenbriefe der vier edierten Korrespondenzen ohne Kürzungen oder Retuschen veröffentlichten, mit einer Ausnahme. Zwei Briefe und vier Postkarten von Karl Löwith aus dem Jahr 1937 wurden nicht abgedruckt, da Löwith die Briefe von Strauss aus dieser Zeit nicht aufbewahrte und die Sendungen von Löwith, sich vielfach wiederholend, um den Versuch kreisten, Strauss eine Deutschlehrerstelle an einem Gymnasium in Japan zu vermitteln. Was in einer Edition nicht zulässig ist, Stellen von Interesse herauszulösen, mag in einem Vorwort angängig sein. Und so teile ich als Zitat mit, was in den Löwith-Briefen von 1937 über den erwähnten Gegenstand hinausgeht und von Belang ist.

Am 31. Mai 1937 schreibt Löwith: »Ihrem Urteil über Burckhardt kann ich nicht beistimmen. Von einem Massvollen verlangen dass er das Mass als Un-radikalität ansieht und dann diese ›radikal‹ begründen soll – das ist eine radikale Verkennung von Mitte und Mass! Im Stellen des

---

[1] Der verbesserte Nachdruck von 2003 wurde vom Verlag nicht als solcher ausgewiesen.

[2] Das gilt insbesondere für den französischen Brief vom 8. Oktober 1932 an Krüger (p. 400) und die beiden lateinischen Briefe an Klein vom 10. Januar 1939 und vom 10. März 1939 (p. 565 und 569), die mehrere Druck- bzw. Lesefehler enthielten. Die Irrtümer oder Regelabweichungen, die jetzt noch stehengeblieben sind, entsprechen exakt dem Wortlaut der Briefe.

Problems ist gewiss Nietzsche der Überlegene, aber die Weisheit weiss dass das Sein alles Seienden eben gerade *kein* ›Problema‹ ist! Burckhardt lebt noch ganz in einer echten Goethe-Tradition und Goethe ist gerade als Normalität eine grosse Ausnahme, die beide[n] sind trotz oder besser wegen ihrer Toleranz gegenüber dem Christentum echtere Heiden als der anti-christliche Nietzsche. | Was sind das für Stellen in *Lessings* Schriften aus denen Sie Ihre These begründen!? Bitte schreiben Sie sie mir auf. | Es grüsst Sie herzlich Ihr K. Löwith.« Der Brief von Strauss, auf den sich Löwith bezieht, ist nicht erhalten. Im letzten überlieferten Brief davor, der vom 17. Juli 1935 datiert, heißt es gegen Ende: »Nein lieber Löwith, Burckhardt – das geht wirklich nicht.«

Am 12. Juni 1937 schickt Löwith eine kurze Nachricht per Postkarte: »Lieber Strauss, ein arischer Herr mit dem schönen deutschen Namen Dr. H. A. Grunsky hat in einer Broschüre (Berlin, Juncker und Dünnhaupt 1937) ›Der Einbruch des Judentums in die Philosophie‹ S. 16 Ihnen die Ehre erwiesen Ihr ›Philosophie und Gesetz‹ zu zitieren! Herzliche Grüsse K. L.«[3]

Leser, die sich für eine eingehendere Auseinandersetzung mit dem theologisch-politischen Problem interessieren, weise ich auf die Schrift *Das theologisch-politische Problem. Zum Thema von Leo Strauss* hin, die ich 2003 vorlegte. Die amerikanische Ausgabe des Buches enthält im Anhang die Erstveröffentlichung eines Vortrags, den Strauss 1948 am Hartford Theological Seminary hielt. Was Strauss in Hartford, wo Löwith zu jener Zeit lehrte, unter dem ihm vorgegebenen Titel *Reason and Revelation* über das theologisch-politische Problem sagte, übertrifft in seiner Schärfe und Deutlichkeit alles, was er davor oder danach zur Sache veröffentlichte.[4]

Emmanuel Patard, Paris, der an einer französischen Übersetzung des Briefwechsels zwischen Strauss und Klein arbeitet, hat mich auf mehrere Versehen aufmerksam gemacht. Besonderen Dank schulde ich ihm für eine Reihe von Angaben zu Personen, die im Namenverzeichnis unzureichend gekennzeichnet waren oder fehlten.

München, Oktober 2007 H. M.

---

[3] Die Postkarte wird ohne Kürzung mitgeteilt. Zu Grunskys Angriff siehe *Vorwort des Herausgebers* in *Gesammelte Schriften*, Band 2, p. XI n. 4

[4] *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*. Translated by Marcus Brainard. Cambridge und New York 2006, 5. Auflage 2007, p. 141–180.

Teil I

Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften

Leo Strauss

Hobbes' politische Wissenschaft in ihrer Genesis

(1935/1965)

Inhalt

Vorwort		7
Verzeichnis der Abkürzungen		11
I.	Einleitung	13
II.	Die moralischen Grundlagen	19
III.	Aristotelismus	45
IV.	Adelstugend	61
V.	Staat und Religion	77
VI.	Geschichte	97
VII.	Die neue Moral	127
VIII.	Die neue politische Wissenschaft	149

Vorwort

Die vorliegende Studie über Hobbes, die nunmehr zum ersten Mal im deutschen Original erscheint, wurde in den Jahren 1934/35 in England ausgearbeitet und in englischer Übersetzung im Jahre 1936 veröffentlicht. Für die englische Ausgabe schrieb Ernest Barker ein Vorwort und ich eine Vorbemerkung, an deren Stelle hier folgende Bemerkungen treten mögen.

Der leitende Gedanke meiner Hobbes-Schrift erwuchs aus positiven und negativen Anregungen, die ich, als ich noch in Deutschland lebte, empfangen hatte. Von Hobbes hörte ich zum ersten Mal auf eine Weise, die mich aufhorchen ließ, in Julius Ebbinghaus' Vorlesung über die Soziallehren der Reformation und der Aufklärung, die er im Sommer-Semester 1922 in Freiburg im Breisgau hielt. Ebbinghaus würdigte auf eine unkonventionelle Weise die Ursprünglichkeit von Hobbes; in seiner lebhaften Darstellung wurde Hobbes' Lehre nicht nur plastisch, sondern lebendig. Er war alles andere als ein Hobbist; falls mich meine Erinnerung nicht täuscht, glaubte er schon damals, daß das Bedeutende in der Hobbes'schen Lehre in der Kantischen Philosophie »aufgehoben« sei. Durchaus im unbewußten Widerspruch zu Ebbinghaus behauptete Carl Schmitt in seinem Aufsatz »Der Begriff des Politischen« (Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 1927), daß Hobbes »weitaus der größte und vielleicht der einzige wahrhaft systematische politische Denker« sei. Schmitts Urteil über die Größe und Bedeutung von Hobbes, das meinem damaligen Gefühl oder Geschmack entsprach, verstärkte begreiflicherweise mein Interesse an Hobbes.

Mein Studium von Hobbes begann im Zusammenhang einer Untersuchung über die Anfänge der Bibel-Kritik im 17. Jahrhundert, namentlich über Spinozas Theologisch-Politisches Traktat. Das Wiedererwachen der Theologie, das für mich durch die Namen von Karl Barth und Franz Rosenzweig bezeichnet ist, schien es notwendig zu machen, daß man untersuche, inwieweit die Kritik an der orthodoxen – jüdischen und

christlichen – Theologie siegreich zu sein verdiente. Das theologisch-politische Problem ist seitdem *das* Thema meiner Untersuchungen geblieben. Was das Politische insbesondere angeht, so schien mir damals der Gegensatz zwischen Hobbes und Spinoza wichtiger, erleuchtender zu sein als ihre Übereinstimmung. Jedenfalls glaubte ich, durch mein
8 erstes Studium des | Hobbes gelernt zu haben, daß die bisherigen Darstellungen und Aperçus dem Entscheidenden in Hobbes nicht gerecht geworden waren.

Als mich ein in gewisser Weise gnädiges Schicksal nach England verschlug und ich auf diese Weise Zugang zu Quellen erhielt, die man anderswo nicht studieren kann, sah ich mich veranlaßt, meine Arbeit nicht auf die Analyse der Lehre des reifen Hobbes zu beschränken, sondern zugleich zu untersuchen, wie und woraus sich diese Lehre in Hobbes' Geist gebildet hat. Diese zwiefache Absicht hat der vorliegenden Studie ihr Gepräge gegeben.

Das philosophische Interesse an der Theologie verband mich mit Gerhard Krüger; seine Rezension meiner Spinoza-Schrift brachte meine Absicht und mein Ergebnis klarer zum Ausdruck als ich selbst es getan hatte. Der letzte Satz seines Kant-Buches, der völlig meiner damaligen Ansicht entsprach und dem ich auch heute noch mit gewissen Vorbehalten zustimmen würde, erklärt, warum ich mich der »wahren Politik« ganz zuwandte und warum ich nicht als Hobbist über Hobbes schrieb. Die Einsicht in die Notwendigkeit, den Streit der Alten und der Modernen gründlicher und genauer zu verstehen als es bisher geschehen war, bevor man sich für die Moderne oder Ultra-Modernes entschied, verband mich mit Jacob Klein, dessen von dieser Einsicht geleitete meisterhafte und musterhafte Untersuchung »Die griechische Logistik und die Entstehung der Algebra« (Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik, Band 3, Heft 1–2) die Auszeichnung erhielt, in unserem alles andere als schweigsamen Zeitalter so gut wie ganz mit Schweigen übergangen zu werden.

Was die Mängel der vorliegenden Schrift betrifft, so habe ich dieselben, soweit sie bekannt geworden sind, stillschweigend in »Naturrecht und Geschichte« (Kapitel V A) und in meiner Kritik von Polins' Hobbes-Buch (What is Political Philosophy?, 170–196) behoben. Erst in der zuletzt genannten Veröffentlichung (a. a. O., 176 Anm.) ist es mir gelungen, den einfachen Leitgedanken der Hobbes'schen Lehre vom Menschen bloßzulegen. Aus dunklen Gründen hat Hobbes selbst dies nie getan. Seine berühmte Klarheit ist auf seine Folgerungen beschränkt;

seine Voraussetzungen sind in Dunkel gehüllt. Seine Dunkelheit ist jedoch nicht in allen Hinsichten unfreiwillig.

Was ich vor dreizehn Jahren in der Vorrede zur amerikanischen Ausgabe der vorliegenden Schrift gesagt habe, lasse ich auch jetzt noch gelten. Ich sagte damals:

»Aus verschiedenen Gründen wird diese Studie in ihrer ursprünglichen | Form wieder herausgegeben. Sie bedarf ohne Zweifel einer 9
eingehenden Überarbeitung. Dennoch scheint mir, der Weg, den ich in der Interpretation von Hobbes eingeschlagen habe, sei den verfügbaren Alternativen vorzuziehen. Hobbes erschien mir als der Begründer der modernen politischen Philosophie. Das war ein Irrtum: nicht Hobbes, sondern Machiavelli gebührt diese Ehre. Aber immer noch ziehe ich diesen leicht zu berichtigenden Irrtum oder vielmehr seine charakteristischen Prämissen den allgemeiner verbreiteten Anschauungen vor, denen ich gezwungen war entgegenzutreten und die weniger leicht zu berichtigen sind.

Ich hatte gesehen, daß das moderne Denken, sein Selbstvertrauen oder seine Gewißheit, einen entscheidenden Fortschritt gegenüber vormodernem Denken gemacht zu haben, verloren hatte; und ich sah, daß es sich in Nihilismus oder, was in der Praxis das gleiche ist, in fanatischen Obskurantismus verwandelte. Ich schloß daraus, daß die Auseinandersetzung der Modernen mit den Alten wieder aufgenommen werden müsse, ohne Rücksicht auf langgehegte Meinungen oder Überzeugungen, *sine ira et studio*. Ich schloß daraus, mit anderen Worten, daß wir lernen müssen, ernsthaft, d. h. leidenschaftslos, in Erwägung zu ziehen, daß Swift recht hatte, als er die moderne Welt mit Liliput und die alte Welt mit Brobdingnag verglich. Ich setzte voraus, daß politische Philosophie als Suche nach der endgültigen Wahrheit betreffend die politischen Grundtatsachen möglich und notwendig ist: Ich betrachte[te] Hobbes als einen politischen Philosophen und nicht als einen Ideologen oder Mythologen. Ich nahm an, daß politische Philosophie, als eine wesentliche nicht-historische Tätigkeit, heute eines kritischen Studiums ihrer Geschichte bedarf; daß Voraussetzung einer solchen kritischen Geschichte das Verständnis der großen Denker der Vergangenheit ist, so wie sie sich selbst verstanden; daß die Geschichte der politischen Philosophie eine angemessene Einteilung in Zeitabschnitte verlangt; und daß nur eine solche Einteilung als angemessen gelten kann, die dem Selbstbewußtsein der Handelnden, d. h. der großen politischen Philosophen, entspricht. Ich kam zu dem Schluß, daß Hobbes der

Begründer der modernen politischen Philosophie war, weil er die Überzeugung, daß er, in seiner Eigenschaft als politischer Philosoph, einen radikalen Bruch mit aller früheren politischen Philosophie herbeigeführt habe, viel klarer zum Ausdruck gebracht hatte, als Zeno von Kition, Marsilius von Padua, Machiavelli, Bodin und sogar Bacon es getan hatten. In dieser Ansicht wurde ich bestätigt durch das Urteil kompetenter Männer, von Bayle und Rousseau.

Der unmittelbare und vielleicht hinreichende Grund für meinen
10 Irrtum | war unzulängliche Reflexion über den Beginn von Machiavellis *Discorsi*. Ich hatte von Spinoza die besondere Bedeutung des 15. Kapitels des *Principe* zu sehen gelernt. Aber alle Autoritäten hatten mir versichert, daß das *magnum opus* Machiavellis nicht der *Principe*, sondern die *Discorsi* seien; und die *Discorsi* stellen sich auf den ersten Blick eher als ein Versuch dar, etwas Verlorenes oder Vergessenes wiederherzustellen, denn als ein Versuch, ein völlig neues Blickfeld zu eröffnen. Ich berücksichtigte nicht die Möglichkeit, daß Machiavelli noch eine Art der Zurückhaltung übte, die auszuüben Hobbes verschmähte: daß der Unterschied in dem Grad, in dem Machiavellis und Hobbes' Ansprüche auf Originalität hörbar werden, auf einen Unterschied des Grades nicht der Klarheit des Gedankens, sondern der Freimütigkeit zurückzuführen sind. Der Grund für dieses Versäumnis war, daß ich der Frage, ob sich Weisheit von Mäßigung trennen lasse, oder den Opfern, die wir bringen müssen, damit unser Geist frei sei, nicht genug Aufmerksamkeit geschenkt hatte.«

Oktober 1964 L. S.

Verzeichnis der Abkürzungen

B[1] – Behemoth
Ci[2] – De cive
Co[2] – De corpore
d – Epistula dedicatoria
E – Elements of law (ed. Tönnies)
E I,[2] – Elements of law, Part I.
H[2] – De homine
J – Introduction
L[3] – Leviathan angl.
Ll – Leviathan lat.
O[4] – Opera latina (ed. Molesworth)
p – praefatio
R – Review and conclusion
W[4] – English Works (ed. Molesworth)

---

[1] Die danach folgenden Ziffern bezeichnen die Seitenzahlen der Tönniesschen Ausgabe.
[2] Die römischen Ziffern bezeichnen die Kapitel, die arabischen die Paragraphen.
[3] Die in Klammern stehenden Ziffern bezeichnen die Seitenzahlen der Ausgabe von A. D. Lindsay.
[4] Die römischen Ziffern bezeichnen die Bandzahl, die arabischen die Seitenzahl.

I. Einleitung

Hobbes' politische Wissenschaft ist der erste eigentümlich moderne Versuch, die Frage nach dem richtigen Leben des Menschen, und das heißt zugleich die Frage nach der richtigen Ordnung des menschlichen Zusammenlebens zusammenhängend und umfassend zu beantworten. Sie ist der erste Versuch dieser Art – damit ist gemeint, daß alle späteren Versuche ausdrücklich oder unausdrücklich, zustimmend oder ablehnend, fortschreitend oder zurückgehend, von der durch Hobbes vollzogenen Grundlegung Gebrauch machen. Um ihre Wirkung in die Breite zu kennzeichnen, sei daran erinnert, daß das Ideal der Zivilisation in seiner modernen Form, und also sofern es nicht ein Erbstück der antiken Tradition ist, und damit das maßgebende Ideal sowohl der »bürgerlich-kapitalistischen« Entwicklung als auch der sozialistischen Bewegung, von Hobbes in nie vorher und nie nachher wieder erreichter Tiefe, Klarheit und Aufrichtigkeit dargelegt und begründet worden ist. Und um ihre Wirkung in die Tiefe zu charakterisieren, sei erwähnt, daß nicht bloß die Moral der Aufklärung – Rousseaus eingeschlossen –, sondern auch diejenige Kants und Hegels ohne das Werk von Hobbes nicht möglich gewesen wären. Vor allem aber: als grundlegende Beantwortung der Frage nach dem richtigen Leben des Menschen hat die politische Wissenschaft des Hobbes grundlegende Bedeutung nicht nur für eine philosophische Disziplin unter anderen, sondern für die moderne Philosophie als solche, wenn anders die Frage nach dem richtigen Leben des Menschen die grundlegende und maßgebende Frage ist.

Daß Hobbes in der Geschichte des Naturrechts und des allgemeinen Staatsrechts Epoche gemacht hat, wird fast allgemein zugestanden. Daß die Bedeutung seiner Leistung viel weiter reicht, daß sie wahrhaft universal ist, wird nicht nur nicht zugestanden, es wird nicht einmal bestritten, weil nicht einmal erwogen. Schuld an dieser Verkennung [– paradoxical as it may sound –] ist zu einem wesentlichen Teil Hobbes selbst. Stellt man nämlich, der herrschenden Ansicht folgend, dergemäß Hobbes allerdings und nur in der Geschichte des Naturrechts und

allgemeinen Staatsrechts Epoche gemacht hat, die Frage, wodurch er denn Epoche gemacht habe, so drängen Hobbes' eigene Erklärungen die Antwort auf: durch die Anwendung einer neuen *Methode*, nämlich derjenigen Methode, kraft deren zuvor Galilei die Physik in den Rang
12 einer Wissenschaft erhoben hatte.[1] Gemäß dieser Methode, der »reso|lutiv-kompositiven« Methode, werden *zuerst* die vorfindlichen Politika (sei es die fragliche Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit irgendeiner bestimmten Handlung, sei es der geläufige Begriff von Gerechtigkeit überhaupt, sei es der Staat selbst, der als die Möglichkeitsbedingung der Gerechtigkeit das Politikum kat' exochen ist) in Gedanken zerlegt, auf ihre Elemente, die »Einzelwillen«, zurückverfolgt, und wird *dann* »converso itinere« von diesen Elementen aus »evidentissima connexione«, in völlig durchsichtiger Deduktion die Notwendigkeit und Möglichkeit eines »Kollektivwillens« entwickelt und so das zunächst »irrationale« Ganze »rationalisiert«.[2] Durch die Methode also, so scheint es, werden die charakteristischen Inhalte der Hobbes'schen Politik – der eindeutige Vorrang des Individuums vor dem Staat, die Auffassung des Individuums als »asozial«, des Verhältnisses von Naturstand und Staat als eines absoluten Gegensatzes, endlich des Staates selbst als eines »Leviathan« – vorgezeichnet. Und da jene Methode von Hobbes erst nachträglich, erst in Nachahmung von Galileis Grundlegung der Physik, für die politische Wissenschaft fruchtbar gemacht worden ist, so ist seine Leistung, wie groß auch immer, jedenfalls zweiten Ranges: nämlich zweiten Ranges gegenüber der Grundlegung der modernen Naturwissenschaft durch Galilei und Descartes.

Die universale Bedeutung von Hobbes' politischer Wissenschaft muß so lange verkannt bleiben, als man, im Einklang mit wichtigen Äußerungen von Hobbes selbst, die Methode für entscheidend hält. Nun ist unmöglich die Methode allein für Hobbes' Politik charakteristisch. Gerade unter Voraussetzung der »resolutiv-kompositiven« Methode – keineswegs unter Voraussetzung der »genetischen« Methode des Aristoteles – wird für die konkrete Entwicklung der Staatsidee entscheidend die Frage nach Ziel und Beschaffenheit des »Einzelwillens«, des Willens

---

1 Vgl. hierzu vor allem E. Cassirer, Die Philosophie der Aufklärung, Tübingen 1932, 339ff.

2 Ci, d & p; Co VI 7.

des Menschen im Naturstand. Und die Antwort auf diese entscheidende Frage wird durch die Methode schlechterdings nicht vorgezeichnet. Es bleibt, wie die Polemik Rousseaus gegen Hobbes hinlänglich beweist, bei dem Gegensatz zwischen den Behauptungen, daß der Mensch von Natur gut (genauer: harmlos), und daß er von Natur böse (raubsüchtig) sei. Hobbes' Option für die letztere Ansicht, ohne welche seine Politik ihren Charakter verlöre, muß also einen anderen Ursprung haben als die Methode, und folglich muß es einen näheren, konkreteren Ursprung seiner Politik geben als die Methode. Wo ist dieser Ursprung – der Ursprung also nicht der Methode, der Form, sondern des *Materials* der Hobbes'schen Politik – zu suchen? |

Auf diese Frage hat die bisherige Forschung zwei verschiedene, sich 13
übrigens nicht völlig ausschließende Antworten gegeben. Die nächstliegende, durch den Aufbau der Hobbes'schen Politik selbst aufgedrängte Antwort ist: Hobbes gewinnt die konkrete Bestimmung von Ziel und Beschaffenheit des »Einzelwillens« durch die *mechanistische Psychologie*, die der politischen Wissenschaft in seinem System vorangeht. Mit dieser Psychologie ist gegeben: negativ die Leugnung der Willensfreiheit, positiv die Behauptung, daß der Mensch unter allen Umständen mehr durch seine sinnlichen Eindrücke und durch seine zwangsläufigen Reaktionen auf diese Eindrücke (seine Begehrungen und Leidenschaften) als durch seine Vernunft bestimmt ist. Nun ist nicht schwer zu sehen, daß diese Psychologie keineswegs die notwendige Voraussetzung der Hobbes'schen Politik ist. Die für Hobbes charakteristischen Lehren – die Leugnung der Natürlichkeit des »Altruismus«, die Thesen von der Raubtier-Natur des Menschen, vom Krieg jedes gegen jeden als der natürlichen Lage des Menschengeschlechts, von der wesentlichen Ohnmacht der Vernunft usw. – sind etwa auch und gerade unter der indeterministischen Voraussetzung lebensfähig. Zudem ist diese »pessimistische« Ansicht von der Menschennatur für Hobbes selbst bereits zu einer Zeit bestimmend, als er noch keinerlei Vorstellung von einer mechanistischen Psychologie hatte und haben konnte. Diese und verwandte Überlegungen haben *W. Dilthey* dazu geführt, den Ursprung des Materials der Hobbes'schen Politik nicht in der modernen naturwissenschaftlichen Psychologie, sondern in der *Tradition* zu suchen. Nach Dilthey bestimmte die moderne Naturwissenschaft nur »die Form, welche nunmehr (sc. u.a. bei Hobbes) die Anthropologie annahm, während dem Material nach dieselbe in den Beschreibungen, Anordnungen und Erklärungen der vorhergehenden Zeit ihre Grundlage

hatte.«[3] Dieses Material hat Dilthey dann weiter auf antike Quellen zurückgeführt. Insbesondere hat er Wert auf den Nachweis gelegt, daß der grundlegende Teil von Hobbes' politischer Wissenschaft, die Lehre von den Leidenschaften, entscheidend durch die Stoa bedingt ist.[4] Wir können hier die Quellen-Analysen Diltheys nicht im einzelnen durchsprechen. Nur ein Punkt sei hervorgehoben. Dilthey orientiert sich an der Affektenlehre von »De homine«, die in der Tat durch die Stoa beeinflußt ist; die ganz unstoische und zudem noch am meisten ausgeführte Affektenlehre der »Elements of Law« läßt er unerwähnt. Grundsätzlich ist zu bemerken, daß Dilthey niemals untersucht hat, ob denn
14 die in Hobbes' Schriften wiederkehrenden traditio|nellen Lehren wirklich unveräußerliche Bestandteile seiner Politik, oder ob sie nicht vielmehr bloße Residuen einer von Hobbes grundsätzlich verworfenen Tradition sind, der sich Hobbes nicht immer und nie ganz entziehen konnte. Dilthey hat sich diese Frage nicht gestellt, weil er Hobbes' ausdrückliche und grundsätzliche Opposition gegen die gesamte Tradition – die Stoa und auch den Epikureismus mit eingeschlossen – nicht ernst genug genommen, bzw. ohne genauere Untersuchung auf die Opposition der modernen Naturwissenschaft gegen die antike reduziert hat. Hätte er das Material der Hobbes'schen Politik mit dem Material der traditionellen Politik *konfrontiert* – wozu die von ihm begonnene Nachweisung der Quellen die Voraussetzung, allerdings nur die Voraussetzung ist –, so hätte er gesehen, daß die traditionellen Thesen und Begriffe bei Hobbes eine völlig untraditionelle Bedeutung gewinnen.[5] Um bei dem angeführten Beispiel zu bleiben: der stoische Affektbegriff muß sich von Grund auf wandeln, wenn er von einem Philosophen rezipiert wird, der die Möglichkeit der beatitudo grundsätzlich leugnet,

---

3 Ges. Schriften II 452.

4 l. c., 293 f.

5 Völlig unabhängig von Dilthey, in gewisser Weise in Gegensatz zu ihm, hat neuerdings J. Laird (Hobbes, London 1934) das Verhältnis von Hobbes' Politik zur Tradition untersucht. Er behauptet, daß Hobbes, der in der Metaphysik die neue Doktrin des Mechanismus, wenn auch mittels der mittelalterlichen »Technik« zur Sprache bringe, in der Ethik und Politik durch und durch mittelalterlich sei (57). Den wesentlichen Unterschied zwischen Hobbes und seinen mittelalterlichen Vorgängern sieht Laird demgemäß in Hobbes' »logical rigour and ruthlessness« (58), bzw. in der Begründung der überlieferten Lehren mittels der Methode und Prinzipien der modernen Naturwissenschaft (vgl. 90 und 181). Gegen dieses Unternehmen ist grundsätzlich dasselbe zu sagen, was oben gegen Dilthey eingewandt worden ist.

für den der Gegensatz zum Affekt nicht mehr ein Zustand der Ruhe ist.

Die notwendige Bedingung dafür, daß Hobbes' Bedeutung endlich in gebührender Weise anerkannt und verstanden wird, ist also, daß die fundamentale, von der Grundlegung der modernen Naturwissenschaft unabhängige, jedenfalls insofern »vorwissenschaftliche« Differenz zwischen dem »Material« der Hobbes'schen Politik, d. h. zwischen der für Hobbes maßgebenden *Gesinnung* einerseits, und sowohl der antiken als auch der biblisch-christlichen Gesinnung andererseits zum Begriff gebracht wird. Die für Hobbes maßgebende Gesinnung ist eigentümlich modern – wir möchten sagen, sie ist die unterste und tiefste Schicht des modernen Bewußtseins. In Hobbes' politischer Wissenschaft hat sie ihren aufrichtigsten Ausdruck gefunden. Sie ist, seitdem sie existiert, aber im allgemeinen mehr vor Hobbes als nach ihm, durch die antike und die christliche Tradition – sie ist nach ihm vor allem durch die mechanistische Psychologie, der Hobbes selbst die Bahn gebrochen hat, und schließlich durch die Soziologie verdeckt worden. Hobbes aber philosophierte in dem fruchtbaren Augen|blick, da die aus der Antike *15*
stammende Tradition [the classical and theological tradition] ins Wanken geraten war und sich noch nicht eine Tradition der modernen Naturwissenschaft gebildet und verfestigt hatte. In diesem Augenblick hat er, und nur er, die fundamentale Frage nach dem richtigen Leben des Menschen und nach der richtigen Ordnung des menschlichen Zusammenlebens gestellt. Dieser Augenblick ist für die ganze folgende Zeit entscheidend geworden: in ihm ist das Fundament gelegt worden, auf dem die neuere Entwicklung der politischen Wissenschaft ganz und gar beruht, und von dem aus das moderne Denken allein radikal verstanden werden kann; und so wie damals ist dieses Fundament später nie wieder sichtbar geworden: das Gebäude, das Hobbes gemäß der in jenem Augenblick gewonnenen Idee aufzurichten begonnen hat, machte, solange es stand, solange an seine Festigkeit geglaubt wurde, die Einsicht in das Fundament unmöglich.

II. Die moralischen Grundlagen

Hobbes hat die politische Wissenschaft – d. h. die Wissenschaft, die aus der Moral einerseits, der Politik im engeren Sinne andererseits besteht[1] – drei Mal zusammenhängend und umfassend behandelt: in den »Elements of Law« (1640), im 2. und 3. Teil der »Elementa philosophiae« (sect. II., »De homine«, 1658; sect. III., »De cive«, 1642) und im »Leviathan« (1651). In allen drei Darstellungen beruht die politische Wissenschaft methodisch und sachlich auf der Naturwissenschaft. Methodisch: ihre Methode ist die »resolutiv-kompositive« Methode Galileis; sachlich: sie fußt auf der mechanischen Erklärung der Leidenschaften und zuvor der Wahrnehmung. Es ist also sehr begreiflich, daß fast alle, die über Hobbes geschrieben haben, seine politische Wissenschaft als, sei es methodisch, sei es sachlich, sei es methodisch und sachlich zugleich, von der Naturwissenschaft abhängig aufgefaßt haben. Diese Auffassung, die auf den ersten Blick nur die Anerkennung einer offenbaren Tatsache zu sein scheint, erweist sich aber bei näherem Zusehen als äußerst fragwürdig.

Der Versuch, die politische Wissenschaft als Teil oder Annex der Naturwissenschaft gemäß der Methode der Naturwissenschaft auszuarbeiten, wird in Hobbes' Werk beständig in Frage gestellt durch sein Bewußtsein von der grundsätzlichen methodischen und sachlichen Differenz zwischen den beiden Disziplinen. Auf diesem Bewußtsein beruht seine Überzeugung, daß die politische Wissenschaft von der Naturwissenschaft wesentlich unabhängig ist. Er konnte daher »De cive«, den 3. Teil seines Systems, viele Jahre vor den beiden systematisch früheren Teilen schreiben und veröffentlichen. Die vorzeitige Veröffentlichung dieses Buches in der Vorrede rechtfertigend, sagt er ausdrücklich: ». . . factum est ut quae ordine ultima (pars) esset, tempore tamen prior prodierit; praesertim cum eam principiis propriis experientiâ cognitis

---

[1] Co I 9; cf. H, d.

innixam, praecedentibus indigere non viderem.«[2] Die politische Wissenschaft ist von der Naturwissenschaft unabhängig, weil ihre Prinzipien nicht von dieser Wissenschaft erborgt, ja überhaupt von keiner Wissenschaft erborgt, sondern durch die Erfahrung – durch die Erfahrung, die ein jeder von sich selbst hat – dargeboten, vielmehr durch die Selbsterkenntnis, die Selbstprüfung jedes einzelnen erar|beitet werden.[3] Infolgedessen ist die Evidenz der politischen Wissenschaft von einer ganz anderen Art als die Evidenz der Naturwissenschaft. Einerseits ist jene viel leichter zu verstehen als diese: ihr Gegenstand und ihre Begriffe sind nicht so wesentlich unpopulär wie der Gegenstand und die Begriffe der Mathematik, die der Naturwissenschaft zugrunde liegt.[4] Andererseits »the Politiques is the harder study of the two«: der Mensch verdunkelt im Interesse seiner Leidenschaften die an sich klare und einfache Erkenntnis der Normen, die von der politischen Wissenschaft aufgerichtet werden; vor allem aber ist der Mensch in seiner Leidenschaft, in seiner Selbst-Sucht der *Gegenstand* der Politik, und der Mensch widersetzt sich durch Verstellung aller Art der Selbsterkenntnis, auf der die Begründung jener Normen beruht.[5]

17

Die politische Wissenschaft ist nun aber nach Hobbes' Behauptung nicht nur unabhängig von der Naturwissenschaft, sondern sie ist der eine Hauptteil des Ganzen des menschlichen Wissens, dessen anderer Hauptteil die Naturwissenschaft ist: das Ganze des Wissens gliedert sich in die Naturwissenschaft einerseits, die politische Wissenschaft andererseits.[6] Jede Einteilung der Wissenschaften beruht auf einer Einteilung des Seienden;[7] Hobbes' Einteilung der Wissenschaften beruht auf der Einteilung des Seienden in das von Natur und das durch Kunst Seiende.[8] Nun entspricht diese Einteilung seiner Intention nicht völlig; denn die meisten künstlich hergestellten Dinge, insbesondere alle Maschinen u. dgl., sind Gegenstand der Naturwissenschaft.[9] Nicht so sehr die

---

2 Aus H, d geht hervor, daß dasselbe, was in Ci, p von der Politik i. e. S. gesagt wird, auch von dem anderen Teil der politischen Wissenschaft, der Moral, gilt.

3 Co VI 7; L, J.

4 H, d; L c. 31 (197) [and Conclusion (p. 385)]

5 L c. 30 (180 und 187); L, J; E, d. [*English Works*, vol. VII, p. 399.]

6 Die nächste Quelle für diese Einteilung ist Marius Nizolius, De veris principiis et vera ratione philosophandi, Parma 1553, lib. III., cap. 3–4.

7 Ci, d.

8 Co I 9; H, d; L, J.

9 Co I 7; Ci, d; L, J und c.9.

künstlich hergestellten *Dinge*, als das *Herstellen*, die menschliche Tätigkeit selbst, d. h. aber der Mensch als wesentlich herstellendes Wesen, vorzüglich als das Wesen, das aus seiner Natur durch seine Kunst den Bürger, bzw. den Staat herstellt, das sich selbst zum Bürger macht, ist grundsätzlich von allen natürlichen Dingen unterschieden. Der Mensch ist, sofern er es mit sich *selbst* zu tun hat, und demgemäß allein durch *Selbst*-Erkenntnis in der richtigen Weise sein, zum Bürger sich vollenden kann, *kein* natürliches Wesen: »Homo ... *non modo corpus naturale* est, sed etiam civitatis, id est (ut ita loquar) corporis politici pars.«[10] »Manners of men« sind etwas anderes als »natural | causes«.[11] Die *18*
Grundeinteilung des Seienden, die Hobbes' Einteilung der Wissenschaften in Wahrheit zugrunde liegt, ist die Einteilung in die Natur einerseits, den Menschen als herstellendes und handelndes Wesen, als moralisch-politisches Wesen andererseits.[12]

Die Frage, ob Hobbes die politische Wissenschaft als Teil oder Annex der Naturwissenschaft, oder ob er sie als völlig selbständige Wissenschaft verstanden hat, m. a. W. ob seine politische Wissenschaft naturalistisch oder anthropologisch gemeint ist, betrifft also nicht bloß die Methode, sondern eminent die Sache. Die sachliche Bedeutung des Gegensatzes von naturalistischer und anthropologischer Politik wird vollends sichtbar, wenn man sich klarmacht, daß dieser Gegensatz nur die allgemeinste Form desjenigen Gegensatzes bezüglich der Auffassung und Beurteilung der menschlichen Natur ist, welcher sich durch Hobbes' ganzes Werk hindurchzieht: ebensowenig wie der allgemeine Widerspruch von Hobbes beseitigt worden ist, ebensowenig der Widerspruch in concreto.

Hobbes hat seine Lehre von der menschlichen Natur, wie sie seiner Politik zugrunde liegt, in »zwei höchst gewisse Postulate der menschlichen Natur« zusammengefaßt. Das erste Postulat ist dasjenige der *»natürlichen Begierde«*, »qua quisque rerum communium usum postulat *sibi proprium*«.[13] Zufolge der naturwissenschaftlichen Erklärung ist diese Begierde in der Sinnlichkeit, Animalität des Menschen: der Mensch ist ein Tier wie alle anderen Tiere, als wahrnehmendes Lebewesen beständig vielfältigen Eindrücken preisgegeben, die auf mechanische

---

10 H, d.
11 W IV 445; cf. L c. 37 (238).
12 E, d.; [*Leviathan*, ch. 9;] Co I 9; Ci, d.
13 Ci, d.

Weise Begierden und Abneigungen hervorrufen, so daß sein Leben wie das Leben aller anderen Tiere fortwährende Bewegung ist. Allerdings mit einem wichtigen Unterschied: die spezifische Differenz des Menschen gegenüber allen anderen Tieren ist die Vernunft; daher ist der Mensch viel weniger als die Tiere den augenblicklichen sinnlichen Eindrücken preisgegeben, kann er viel mehr als die Tiere an die Zukunft denken; eben deshalb ist er nicht wie die Tiere bloß von gegenwärtigem, sondern auch von zukünftigem Hunger hungrig; er ist das räuberischste, schlaueste, gefährlichste, mächtigste Tier.[14] Die menschliche Begierde ist also von der tierischen nicht an sich selbst unterschieden, sondern allein dadurch, daß die tierische Begierde im Fall des Menschen noch die Vernunft zu Gebote hat. Diese Auffassung [,which at first sight seems to be the specifically Hobbian view,] wird bereits durch die von Hobbes
19 immer wieder mit Nachdruck hervor|gehobene Tatsache in Frage gestellt, daß die menschliche Begierde *von sich aus*, nicht erst infolge der »Unendlichkeit« der äußeren Eindrücke, unendlich ist.[15] Wenn dem aber so ist, so ist die menschliche Begierde von der tierischen wesentlich dadurch unterschieden, daß das Tier nur auf äußere Eindrücke reagierend, daß es jedenfalls immer nur endliche Gegenstände als solche begehrt, während der Mensch von sich aus unendlich begehrt. Es kann kein Zweifel sein, daß nur diese Auffassung der menschlichen Begierde der Intention von Hobbes' Politik entspricht.

Die beiden Auffassungen der menschlichen Begierde unterscheiden sich nicht bloß inhaltlich, etwa wie mechanische und vitalistische Auffassung, sondern auch methodisch: die mechanische Auffassung beruht auf der mechanischen Erklärung der Wahrnehmung und damit auf der allgemeinen Bewegungslehre; hingegen beruht die scheinbar vitalistische Auffassung nicht auf irgendeiner allgemeinen naturwissenschaftlichen oder metaphysischen Theorie, sondern auf der durch Selbsterkenntnis und Selbstprüfung bewährten und vertieften Menschenkenntnis. Trotz

---

[14] H X 3.

[15] E I, VII 7; L c. 11 (49); H XI 15. An allen drei Stellen begründet Hobbes den Satz, daß das Leben grenzenloses Begehren ist, sowohl mechanistisch auf Grund der Voraussetzung, daß das Begehren nichts als eine Folge der Wahrnehmung ist, als auch auf Grund der damit unvereinbaren Überzeugung, daß das Begehren wesentlich spontan ist. Bei genauerem Zusehen erkennt man, daß die mechanistische Begründung zum Beweis jenes Satzes nicht zureicht, daß also der Satz selbst die Evidenz, die er für Hobbes hat, unmöglich der mechanistischen Begründung verdankt.

ihrer methodischen und sachlichen Gegensätzlichkeit haben die beiden Auffassungen der menschlichen Begierde indessen eine tiefere Gemeinsamkeit, die erlaubt, sie beide als naturalistisch zu charakterisieren.

Der vollkommenste und klarste Ausdruck für die naturalistische Auffassung der menschlichen Begierde ist der Satz, daß der Mensch *spontan* und *kontinuierlich*, also in *einem* Strahl des Begehrens, und nicht auf Grund einer Summation unzähliger isolierter Begehrungen, die durch unzählige isolierte Wahrnehmungen hervorgerufen würden, nach *Macht* und immer größerer Macht begehrt: ». . . in the first place, I put for a generall inclination of all mankind, a perpetuall and restlesse desire of Power after power, that ceaseth onely in Death.«[16] Dieser so klare Satz ist nun aber prinzipiell zweideutig; denn das grenzenlose Streben nach Macht selbst ist zweideutig. Hobbes fährt fort: »And the cause of this, is *not alwayes* that a man hopes for a more intensive delight, than he has already attained to; or that he cannot be content with a moderate power: *but* because he cannot assure the power and means to live well, which he hath | present, without the acquisition of more.« Das Streben 20
nach Macht kann also sowohl begehrlich als auch vernünftig sein. Nur das begehrliche Streben nach Macht, das sich ja auch häufiger findet als das vernünftige, ist mit der natürlichen Begierde des Menschen gleichzusetzen. Denn das vernünftige Streben nach Macht beruht bereits auf vernünftiger Überlegung und ist eben deshalb nicht »natürlich«, d. h. nicht angeboren, nicht vor allen äußeren Anlässen, vor aller Erfahrung und Erziehung lebendig.[17] Das allein natürliche Streben nach Macht, und damit die natürliche Begierde des Menschen, wird von Hobbes folgendermaßen beschrieben: »men from their very birth, and naturally, scramble for every thing they covet, and would have all the world, if they could, to fear and obey them.«[18] Auf äußerer Einwirkung und also auf Wahrnehmung beruht, daß das Kind dieses bestimmte Ding, das es sieht, und nicht ein anderes Ding, das es nicht sieht, von dessen Existenz es nichts weiß, »begehrt«; aber daß es »would have *all the world . . . to fear and obey* (him)«, daß es anläßlich des durch sinnliche Wahrnehmung angeregten und ermöglichten Begehrens eines beliebigen Dinges absolute Herrschaft über die ganze Welt begehrt, dies kann nicht von dem Eindruck der wahrgenommenen Dinge herrühren – denn die Tiere, die ja

---

16 L c. 11 (49).
17 Zu Hobbes' Begriff von »natürlich« vgl. vor allem Ci I 2 n. 1.
18 W VII 73.

ebenfalls wahrnehmen und begehren, trachten doch nicht nach absoluter Herrschaft –, sondern hat seinen Grund darin, daß das animalische Begehren im Fall des Menschen von einem aus der Tiefe des Menschen selbst kommenden, spontanen, unendlichen, absoluten Begehren aufgenommen und verwandelt wird.

Eine genauere Bestimmung des begehrlichen Strebens nach Macht, der natürlichen Begierde des *Menschen*, findet man in der folgenden Unterscheidung von begehrlichem und also unerlaubtem und vernünftigem und also erlaubtem Machtstreben: »because there be some, that taking pleasure in contemplating their own power in the acts of conquest, which they pursue farther than their security requires; if others, that otherwise would be glad to be at ease within modest bounds, should not by invasion increase their power, they would not be able, long time, by standing only on their defence, to subsist. And by consequence, such augmentation of dominion over men, being necessary to a mans conservation, it ought to be allowed him.«[19] Man sieht hier deutlich: das erlaubte, vernünftige Machtstreben ist von sich aus endlich – der von ihm geleitete Mensch würde von sich aus »within modest bounds«
21 bleiben, er würde »be content with a moder|ate power«; nicht endlich, oder vielmehr unendlich ist allein das unerlaubte, unvernünftige, begehrliche Machtstreben. Das begehrliche Machtstreben, die natürliche Begierde des Menschen hat aber zum Grund die Freude, die der Mensch an der Betrachtung seiner eigenen Macht hat, d. h. die Eitelkeit. Der Ursprung der natürlichen Begierde des Menschen ist also nicht die Wahrnehmung, sondern die *Eitelkeit*.

Hobbes wird nicht müde, in vier verschiedenen Argumenten als das, was den Menschen charakteristisch vom Tier unterscheidet, das Streben nach Ehre und Ehrenstellungen, nach Vorrang vor den anderen Menschen und nach Anerkennung dieses Vorrangs durch die anderen Menschen, den Ehrgeiz, den Stolz, die Ruhmsucht auszuzeichnen.[20] Weil die natürliche Begierde des Menschen nichts anderes als das Streben nach Vorrang vor den anderen und nach Anerkennung dieses Vorrangs durch die anderen ist, darum sind die Besonderungen der natürlichen Begierde des Menschen, die *Affekte*, gar nichts anderes als besondere Weisen des Strebens nach Vorrang und nach Anerkennung: »all joy and grief of mind (consists) in a contention for precedence to them with whom they

[19] L c. 13 (64).
[20] E I, XIX 5; Ci V 5; L c. 17 (88 f.).

compare themselves.«[21] Und da »to have stronger, and more vehement Passions for any thing, than is ordinarily seen in others, is that which men call Madnesse«, so muß sich an der Verrücktheit besonders deutlich zeigen, was es mit den Leidenschaften auf sich hat. Über den Grund der Verrücktheit aber heißt es: »The Passion, whose violence, or continuance maketh Madnesse, is either great vaine-Glory; which is commonly called Pride, and selfe-conceipt; or great Dejection of mind.«[22] Alle Leidenschaften und alle Arten der Verrücktheit sind Formen der Selbst-Überschätzung oder Selbst-Unterschätzung – grundsätzlich gesprochen: des Strebens nach Vorrang und nach Anerkennung des Vorrangs. Dieses Streben aber ist Hobbes' Ansicht zufolge motiviert in dem Willen des Menschen, *sich selbst* in der Überlegenheit, in der anerkannten Überlegenheit zu gefallen, d. h. in der Eitelkeit.[23]

Zu demselben Ergebnis führt die exakte Analyse und Konfrontation der Argumentationen, mittels deren Hobbes in den drei Darstellungen seiner politischen Wissenschaft seine Behauptung beweist, daß sich aus der Natur des Menschen mit Notwendigkeit der Krieg eines jeden gegen | jeden ergibt: jeder ist zuletzt darum jedes anderen Feind, weil jeder jedem 22
überlegen sein will und eben dadurch jeden verletzt. Die erstaunlichen Abweichungen der drei Darstellungen untereinander, die noch erstaunlicheren Dunkelheiten, ja logischen Mängel jeder einzelnen Darstellung beweisen, daß Hobbes selbst mit der Begründung seiner fundamentalen Behauptung nicht zu Rande gekommen ist; und zwar, wie sich bei genauerem Zusehen ergibt, lediglich darum nicht zu Rande gekommen ist, weil er sich nicht dazu entschließen konnte, die Zurückführung der natürlichen Begierde des Menschen auf die Eitelkeit offen zugrunde zu legen. Wir können den Beweis für diese Behauptung hier nicht führen.[24] Wir erinnern statt dessen nur an eine Tatsache, die, obwohl sie so offenbar ist, unseres Wissens bisher immer übersehen worden ist, nämlich an den Grund, der Hobbes dazu veranlaßt hat, seiner ausgeführtesten Darstellung der politischen Wissenschaft den Titel »Levia-

---

21 E II, VIII 3; cf. E I, VIII 8-IX und Ci I 2.

22 L c. 8 (36); cf. E I, X 9–11.

23 Vgl. besonders L c. 13 (64): »*Glory* (uses violence) for *trifles*, as a word, a smile, a different opinion, and any other signe of undervalue.« Vgl. ferner E I, IX 1; Ci I 2 und IV 9; H XII 6. [Cf. pp. 133 and 135, note 1, below. = Vgl. S. 129 f. und S. 131 Anm. 20.]

24 Der Verf. hofft, ihn in absehbarer Zeit im Rahmen einer Darstellung von Hobbes' politischer Wissenschaft vortragen zu können.

than« zu geben. Am Schluß des wichtigsten Teils dieses Werkes angelangt sagt er: »Hitherto I have set forth the nature of Man, (whose *Pride* and other Passions have compelled him to submit himselfe to Government;) together with the great power of his Governour, whom I compared to Leviathan, taking that comparison out of the two last verses of the one and fortieth of Job; where God having set forth the great power of Leviathan, called him King of the *Proud*.«[25] Nicht die gewaltige Macht als solche ist das tertium comparationis zwischen Leviathan und Staat, sondern die gewaltige Macht, welche die *Stolzen* unterwirft: der Staat gleicht darum dem Leviathan, weil auch er und gerade er »King of all the children of pride« ist. Nur der Staat ist imstande, den Stolz auf die Dauer niederzuhalten, ja sogar, er hat keine andere raison d'être als die, daß die natürliche Begierde des Menschen der Stolz, der Ehrgeiz, die Eitelkeit ist. In diesem Sinne sagt Hobbes von seinem Buch »Leviathan«, es sei »Justitiae mensura, atque *ambitionis* elenchus«.[26]

Warum aber hat sich Hobbes nicht dazu entschließen können, die für ihn in Wahrheit maßgebende Ansicht, daß die natürliche Begierde des Menschen die Eitelkeit ist, unzweideutig zur Grundlage seiner politischen Wissenschaft zu machen? Wenn diese Auffassung der natürlichen Begierde richtig ist, wenn der Mensch also von Natur durch Triumph über alle anderen sich selbst gefallen will, so ist der Mensch von Natur
23 *böse*. Weil | Hobbes diese Konsequenz oder Voraussetzung seiner Lehre nicht zu vertreten wagte, darum vor allem hat er bei der Aufzählung der Gründe, die zum Krieg jedes gegen jeden führen, die Eitelkeit schließlich an die letzte Stelle [(in the Leviathan)] gesetzt.[26a*] Daß dem so ist,[26b*] kann man aus einer Stelle in der Vorrede zu »De cive« ersehen. Man hatte Hobbes entgegengehalten, aus seiner Lehre folge, daß der Mensch von Natur böse sei. Er antwortet: »Quamquam . . . a natura, hoc est, ab ipsa nativitate, ex eo quod nascantur *animalia*, hoc habeant, ut statim omnia, quae sibi placent, cupiant faciantque quantum possunt, ut quae impendent mali, aut metu fugiant, aut ira repellant, non tamen ob eam causam mala censeri solent: nam affectus animi, qui a natura *animali* proficiscuntur, mali non sunt ipsi, sed actiones inde provenientes . . .

---

[25] L c. 28 in fine.
[26] O I, p. XCIV.
[26a*] [Compare the different order of the argument in *Leviathan*, ch. 13 (pp. 63–4) on the one hand, in *Elements*, Pt. I, ch. 14, §§ 3–5 and *De cive*, cap. 1, art. 4–6 on the other. Cf. p. 169, note 2, below. = S. 159, Anm. 128.]
[26b*] [Cf. p. 33, l. 23 = S. 41, Z. 17 f.]

confitendum est posse homines a natura cupiditatem, metum, iram, caeterosque affectus habere *animales*, ut tamen mali facti a natura non sint.« Also: weil der Mensch von Natur ein *Tier* ist, darum ist er nicht von Natur böse, darum ist er so *unschuldig* wie die Tiere; daher kann nicht die Eitelkeit seine natürliche Begierde charakterisieren: bezeichnenderweise erwähnt Hobbes in seiner Verteidigung gegen den Vorwurf, nach seiner Lehre sei der Mensch von Natur böse, die Eitelkeit mit keinem Wort! Die natürliche Eitelkeit verschwindet in den »caeteros affectus«;[27] sie *muß* in ihnen verschwinden, sie muß *verdeckt* werden, wenn die natürliche Unschuld des Menschen behauptet, wenn die menschliche Bosheit als unschuldige »Bosheit« des Tieres verstanden werden soll. Hobbes drängt also in der Grundlegung der politischen Wissenschaft mehr und mehr die Eitelkeit zugunsten der unschuldigen Konkurrenz, des unschuldigen Machtstrebens, des unschuldigen animalischen Begehrens zurück, weil die Bestimmung der natürlichen Begierde des Menschen als Eitelkeit *moralisch* gemeint ist. Aber er kann so wenig wie ein anderer die Tatsache in Vergessenheit bringen, daß der Mensch eben *kein* unschuldiges Tier ist. Nicht nur muß er schließlich die Bosheit, die er den Schuldigen, den Verbrechern abspricht, den Richtern zusprechen;[28] | vor allem verrät er in seiner Beschreibung des Macht- *24*
strebens selbst, daß dessen Unschuld, Neutralität, moralische Indifferenz nur scheinbar ist: das Machtstreben ist als menschliches Macht-

---

[27] Hobbes hat – folgerichtig im Sinne des Naturalismus – versucht, die Eitelkeit aus der animalischen Natur herzuleiten (vgl. E I, VIII 3–5 und L c. 10). Daher kann er die Schilderung der Freuden der zivilisierten Geselligkeit, die nichts anderes als Freuden der Eitelkeit seien, mit den Worten beschließen: »Atque hae verae sunt deliciae societatis, ad quas naturâ, id est, ab affectibus *omni animanti* insitis ferimur . . .« (Ci I 2). Diesem Hinweis auf den animalischen Charakter der Eitelkeit widersprechen die ausführlichen und präzisen Gegenüberstellungen der menschlichen und tierischen Natur, denen zufolge die Eitelkeit den Tieren *fehlt*; vgl. Ci V 5 und die Parallelen in E und L.

[28] ». . . it seems the Bishop takes blame, not for the dispraise of a thing, but for a pretext and colour of malice and revenge against him he blameth . . . we do as much blame (fire for burning cities and poison for destroying men) as we do men. For we say fire hath done hurt, | and the poison hath killed a man, as well *24*
as we say the man hath done unjustly; but we do not seek to be revenged of the fire and of poison, because we cannot make them ask forgiveness, as we would make men to do when they hurt us. So that the blaming of the one and the other, that is, the declaring of the hurt or evil action done by them, is the same in both; but the malice of man is only against man.« (W V 53 f.). – Daß die Rachsucht ihren Grund in der Eitelkeit hat, ergibt sich u. a. aus E I, IX 6 und XVI 10.

streben immer *entweder* gut und erlaubt *oder* böse und unerlaubt; die scheinbare moralische Indifferenz entsteht lediglich durch Abstraktion von der notwendigen moralischen Differenz, die von Hobbes selbst alsbald hervorgehoben wird. Nicht auf der Illusion einer amoralischen Moral, sondern auf einer neuen Moral, oder, um genauer zu reden, auf einer neuen Begründung *der* Moral beruht Hobbes' politische Wissenschaft. Das zweite der »beiden höchst gewissen Postulate der menschlichen Natur«, das Hobbes neben dem »Postulat der natürlichen Begierde« zur Grundlage seiner politischen Wissenschaft macht, ist das »Postulat der *natürlichen Vernunft*«, »qua quisque *mortem violentam* tanquam *summum* naturae *malum* studet evitare«. Im Sinn der naturalistischen Begründung wird dieses »Postulat« auf das Prinzip der Selbsterhaltung zurückgeführt: weil die Erhaltung des Lebens die conditio sine qua non für die Befriedigung jeder Begierde ist, darum ist sie das »erste Gut«.[29] In der Konsequenz dieses Gedankens versucht Hobbes, das Naturrecht, das Naturgesetz und alle Tugenden – die vier Platonischen Kardinaltugenden – aus dem Prinzip der Selbsterhaltung herzuleiten.[30] Es fällt nun aber auf, daß Hobbes den negativen Ausdruck »Vermeidung des Todes« vor dem positiven Ausdruck »Erhaltung des Lebens« bevorzugt. Der Grund ist nicht schwer zu erkennen. Daß die Erhaltung des Lebens das erste Gut ist, sagt die *Vernunft, nur* die Vernunft, hingegen, daß der Tod das erste Übel ist, sagt ein Affekt, der Affekt der Todesfurcht. Und da die Vernunft für sich ohnmächtig ist, so wäre der Mensch nicht willens, an die Erhaltung seines Lebens als an das erste und dringlichste Gut zu denken, wenn der Affekt der Todesfurcht ihn nicht dazu zwänge.[31] Für die Bevorzugung des negativen Ausdrucks vor dem positiven spricht noch ein weiterer Grund, der mit dem bereits angegebenen in engem Zusammenhang steht. Nach Hobbes ist die *Erhaltung des Lebens* das *erste* Gut, der ungehinderte Fortschritt zu immer weiteren Zielen, »continuall prospering«, mit einem Wort: das *Glück* das
25 *größte* Gut, wäh|rend es ein *höchstes* Gut, d. h. ein Gut, in dessen Genuß der Geist zur Ruhe käme, *nicht* gibt.[32] Hingegen ist der Tod sowohl das *erste* als auch das *größte* als auch das *höchste* Übel.[33] Denn er ist die

[29] H XI 6.
[30] Siehe bes. Ci III 32.
[31] Vgl. E, XIV 17 [Cf. *Elements*, Pt. I, ch. 14 § 6] mit E, d.
[32] H XI 15; E I, VII 7; L c. 6 (30) und 11 in princ.
[33] H XI 6; Ci, d und I 7.

Negation nicht nur des ersten Gutes, sondern eben damit wie alle Güter so auch des größten Gutes; und zugleich ist er, da er das summum malum ist, während es ein summum bonum nicht gibt, der einzige absolute Maßstab, auf den hinblickend der Mensch sein Leben einheitlich ordnen kann. Während es in der Ordnung der Güter keine eigentliche Grenze gibt, und außerdem erstes Gut und größtes Gut völlig verschieden sind, fallen in der Ordnung der Übel erstes, größtes und höchstes Übel zusammen; daher ist nur im Hinblick auf die Übel eine Begrenzung des Begehrens, eine einheitliche Orientierung des menschlichen Lebens möglich; nur durch den Tod hat der Mensch ein Ziel, weil er nur durch den Tod *ein* Ziel hat – nämlich das ihm durch das Erblicken des Todes aufgezwungene Ziel der *Vermeidung* des Todes. Aus diesem Grunde also bevorzugt Hobbes den negativen Ausdruck »Vermeidung des Todes« vor dem positiven Ausdruck »Erhaltung des Lebens«: weil wir den Tod *fühlen* und nicht das Leben; weil wir den Tod *unmittelbar* fürchten, während wir das Leben erst darum begehren, weil die vernünftige Überlegung uns sagt, daß es die Bedingung unseres Glücks ist; weil wir den Tod *unendlich viel mehr* fürchten als wir das Leben begehren.

Hobbes kann sich bei der Behauptung, daß der Tod das erste und größte und höchste Übel sei, nicht beruhigen. Denn er weiß, daß ein elendes, qualvolles Leben ein größeres Übel sein kann als der Tod. Nicht daher der Tod überhaupt ist das größte und höchste Übel, sondern der qualvolle Tod oder, was zunächst dasselbe zu besagen scheint, der gewaltsame Tod.[34] Aber wenn Hobbes wirklich den qualvollen Tod für das größte und höchste Übel gehalten hätte, so hätte er der Medizin eine noch größere Wichtigkeit zusprechen müssen als etwa Descartes[35] und Spinoza.[36] Dies aber ist so wenig der Fall, daß er die Medizin buchstäblich *vergißt*: »Calamitates autem *omnes*, quae humana industria evitari possunt a *bello* oriuntur, praecipue vero a bello civili; hinc enim caedes, solitudo, inopiaque rerum omnium derivatur.«[37] Nicht also der qualvolle Tod über|haupt, sondern der gewaltsame Tod, der dem Men- 26
schen von der Hand anderer Menschen droht, ist für Hobbes allein der

[34] H XI 6; cf. E I, XIV 6; Ci, d, III 12 und VI 13.
[35] Discours de la méthode in fine.
[36] Tr. de intell. emend. [ed. Bruder,] § 15.
[37] Co I 7. – Es sei ferner darauf hingewiesen, daß Hobbes an fast allen Stellen, an denen er vom Nutzen der Naturwissenschaft handelt, die Medizin überhaupt nicht erwähnt; vgl. E I, XIII 3; Ci, d und XVII 12; L c. 13 (64 f.) und 46 in princ.; Co I 7.

Rede wert; und wenn er von dem qualvollen Tod sagt, daß er das größte Übel sei, so denkt er auch dabei ausschließlich an den gewaltsamen Tod von der Hand anderer Menschen. Diesen Gedanken bringt das »Postulat der natürlichen Vernunft« zum Ausdruck, das da lautet: »(unusquisque) mortem *violentam* tanquam summum naturae malum studet evitare.«

Nicht die vernünftige und also immer ungewisse[38] Erkenntnis, daß der Tod das größte und höchste Übel ist, sondern die *Furcht* vor dem Tod, d.h. das affektive, unvermeidliche und daher notwendige und gewisse Zurückweichen vor dem Tod,[39] ist der Ursprung des Rechts und des Staates. Diese Furcht aber ist *gegenseitige* Furcht, d.h. sie ist die Furcht jedes Menschen vor jedem anderen Menschen als seinem möglichen Mörder.[40] Die vor-vernünftige, allerdings im Sinne der Vernunft wirkende Furcht vor gewaltsamem Tod, nicht das vernünftige Prinzip der Selbsterhaltung, ist nach Hobbes die Wurzel alles Rechts und damit aller Moral. Er hat daraus alle Konsequenzen gezogen: er bestreitet schließlich allen Tugenden, die nicht zur Ermöglichung des Staates, d.h. des Friedens, d.h. aber zur grundsätzlichen Sicherung gegen die Gefahr des gewaltsamen Todes beitragen, also allen Tugenden, die nicht *aus* der Furcht vor *gewaltsamem* Tod hervorgehen, den Tugend-Charakter: »Sunt enim tum fortitudo, tum prudentia, vis animi potius quam bonitas

---

[38] Von den Naturgesetzen, die Diktate der Vernunft sind, sagt Hobbes, sie seien »but theorems, tending to peace, and those *uncertain*, as being but conclusions of particular men, and therefore not properly laws«. W IV 285. Vgl. Ci II 1 n. [and *Leviathan*, ch. 26 (p. 141).]

[39] »Fertur enim unusquisque ad appetitionem ejus quod sibi bonum, et ad fugam ejus quod sibi malum est, *maxime* autem maximi malorum naturalium, quae est mors; idque necessitate quadam naturae non minore, quam qua fertur lapis deorsum. Non *igitur* absurdum neque reprehendendum neque contra rectam rationem est, si quis omnem operam det, ut a morte et doloribus proprium corpus et membra defendat conservetque ... Itaque Juris naturalis fundamentum primum est, ut quisque vitam et membra sua quantum potest tueatur.« Ci I 7. – Daß hier die »necessitas« nicht in naturalistisch-deterministischem Sinn zu verstehen ist, zeigen Parallelen von der Art der folgenden: »You that make it so heinous a crime for a man to save himself from *violent death*, by a *forced* submission to a usurper, should have considered what crime it was to submit *voluntarily* to the usurping Parliament ... he (Hobbes) justified their submission by their former obedience, and present *necessity* ...« W IV 423f.

[40] Ci I 2–3.

morum; et temperantia privatio potius vitiorum, quae oriuntur ab ingeniis cupidis ... quam virtus moralis.«[41]

Der Gegensatz, von dem Hobbes' Politik ausgeht, ist also der Gegensatz von Eitelkeit als der Wurzel der natürlichen Begierde einerseits, Furcht | vor gewaltsamem Tod als dem Affekt, der den Menschen 27
zur Raison bringt, andererseits. Man muß genauer sagen: *weil* Hobbes die natürliche Begierde des Menschen auf die Eitelkeit zurückführt, darum kann er nur die Furcht vor gewaltsamem Tod, und nicht die Furcht vor einem qualvollen Tod überhaupt, und ganz und gar nicht das Streben nach Selbsterhaltung als Prinzip der Moral anerkennen. Denn wenn die natürliche Begierde des Menschen aus der Eitelkeit stammt, so heißt das: der Mensch strebt von Natur danach, allen anderen Menschen überlegen zu sein und von allen anderen Menschen in seiner Überlegenheit anerkannt zu werden, um so sich selbst zu gefallen; er will, daß alle Welt ihn fürchtet und ihm gehorcht. Der sich beständig steigernde Triumph über die anderen – dies und nicht die ebenfalls sich beständig steigernde, aber vernunftgemäß sich steigernde Macht, ist das Ziel, das *Glück* des natürlichen Menschen: »Continually to out-go the next before, is felicity.« Das Leben des Menschen kann mit einem Wettrennen verglichen werden; »but this race we must suppose to have no other goal, nor other garland, but being foremost.«[42] Im Wettrennen nach dem Glück des Triumphs aufgehend, kann der Mensch gar nicht seine Angewiesenheit auf das unscheinbare erste Gut, die Erhaltung seines

---

[41] H XIII 9. In Ci III 32 hatte Hobbes noch die Platonischen Kardinaltugenden anerkannt; in L c. 15 (81) erwähnt er außer der justitia nur noch die temperantia. [It must further be pointed out that in the *Leviathan*, ch. 6 (p. 26), courage is characterized as a passion, and that as early as the *Elements* (Pt. I, ch. 17, § 14) a clear distinction is drawn between justice, equity, gratitude, temperance, prudence, which are always virtues, on the one hand, and on the other, courage, liberality, &c., which can be virtues, but also vices. See also pp. 50 and 113–15 below. = S. 56 f. und 112–115. Cf. Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, art. »Vertu« and »Fausseté des vertus humaines,« and Kant, *Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals*, first section (see paragraphs at the beginning).]

[42] E I, IX 21.

Lebens, seines *Körpers* bemerken;[43] seine körperlichen Bedürfnisse verkennend, erlebt er nur Freuden und Leiden des *Geistes*, d.h. aber *eingebildete* Freuden und Leiden. Während es der Vernunft gemäß ist, »si quis omnem operam det, ut a morte et doloribus proprium *corpus* et membra defendat conservetque«, ist »omnis *animi* voluptas omnisque alacritas in eo sita . . . quod quis habeat quibuscum conferens se, possit magnifice sentire de se ipso.«[44] In der Welt seiner Einbildung lebend, braucht er nichts zu *tun*, um sich von seiner Überlegenheit über die anderen zu überzeugen, sondern sich seine Taten nur auszudenken; in dieser Welt, in der ihm in der Tat »die ganze Welt gehorcht«, vollzieht sich alles gemäß seinen *Wünschen*.[45] Aus dieser Traumwelt kann er nur erwachen, zu sich selbst kommen, indem er den *Widerstand* der wirkli-
28 chen Welt am eigenen *Leibe* spürt: durch »*damnorum* | experientia«[46] wird der Mensch vernünftig. Wenn ihm aber die Erfahrung des Schadens die Grenze nicht bloß seiner physischen Macht, an der ihm nicht viel läge, sondern die Grenze seiner Einsicht, seines Verstandes – und auf die Überlegenheit seines Verstandes kommt es ihm vorzüglich an[47] – zeigen soll, so muß der Schaden *unvorhergesehen* sein: »men have *no other means* to acknowledge their owne Darknesse, but onely by reasoning from the un-foreseen mischances, that befall them in their ways.«[48] In ausgezeichneter Weise wird diese Selbsterkenntnis bewirkt durch die unvorhergesehene Erkenntnis des größten und höchsten Übels, des Todes. Weil der Mensch von Natur in dem Traum vom Glück des Triumphs, diesem glänzenden, imponierenden Scheingut lebt, darum bedarf es einer nicht minder imponierenden Macht, um ihn aus seinem

---

[43] Es sei hervorgehoben, daß Hobbes in seiner Vergleichung des leidenschaftlichen Lebens mit einem Wettrennen, in dem »fast alle Leidenschaften« vorkommen, die Furcht überhaupt nicht erwähnt: der nach Triumph verlangende Mensch kennt die Furcht gar nicht; die Furcht ist eine »Leidenschaft« sui generis, sie tritt in denselben *Gegensatz* zu den Leidenschaften, in dem nach stoischer Ansicht die Vernunft steht. Auf welchem Wege Hobbes zu dieser Beurteilung der Furcht gelangt, ersieht man aus Ci I 2 n. 2.

[44] Ci I 5 und 7. – Vgl. auch Ci I 2, sowie die Entgegensetzung von »Corporeall hurt« und »Phantasticall hurt« (letzterer = Kränkung der Eitelkeit) in L c. 27 (159).

[45] Vgl. die Schilderung der »vaine-glory« in E I, IX 1 und L c. 6 (27).

[46] Ci, p.

[47] In Ci I 5 wird die Eitelkeit geradezu als »comparatio *ingeniorum*« bezeichnet. [Cf. also *Leviathan*, ch. 13 (p. 63).]

[48] L c. 44 (331).

Traum zu erwecken; diese imponierende Macht ist die gebieterische Majestät des Todes.

Die ideale Bedingung der Selbsterkenntnis ist also unvorhergesehene Todesgefahr. Warum und wie macht der natürliche, eitle Mensch diese Erfahrung? Erst durch die Beantwortung dieser Frage erkennt man den eigentlichen Grund, der Hobbes dazu veranlaßt hat, nicht in der Furcht vor dem Tod überhaupt, sondern in der Furcht vor dem gewaltsamen Tod den Ursprung der Moral anzuerkennen. Der eitle Mensch, der sich in seiner Einbildung den anderen überlegen glaubt, kann sich selbst von seiner Selbsteinschätzung nicht überzeugen; er braucht die *Anerkennung* seiner Überlegenheit durch andere; er tritt deshalb aus der Welt seiner Einbildung heraus. Er macht seinen Anspruch auf Überlegenheit und auf Anerkennung der Überlegenheit den anderen gegenüber geltend: »omnia licere sibi *soli* vult, et prae caeteris *honorem* sibi arrogat«; entweder nehmen die anderen seinen Anspruch ernst, dann fühlen *sie* sich verachtet, oder sie nehmen ihn nicht ernst, dann fühlt *er* sich verachtet; in jedem Fall führt die Geltendmachung des Anspruchs zu *Verachtung*. Verachtet zu werden ist aber die größte »animi molestia«, und aus dem Gefühl, verachtet zu werden, entspringt der größte Wille zu *verletzen*.[49] Der Verachtete verlangt nach *Rache*; um sich zu rächen, schreitet er zum *Angriff* auf den anderen, ganz gleichgültig dagegen, ob er dabei sein Leben verliert.[50] Um die Erhaltung seines Lebens unbekümmert, will er aber durch|aus, daß der andere leben bleibt; denn »revenge aimeth not at *29*
the death, but at the captivity and subjection of an enemy ... revenge aimeth at triumph, which over the dead is not«.[51] In dem Kampf nun, der so entbrennt, in dem es also nach der Meinung der beiden Kämpfenden allein auf die Unterwerfung, nicht auf die Tötung des je anderen ankommt, wird es notwendig ernst, weil es ein Kampf der *Leiber*, ein wirklicher Kampf ist. Bereits mit dem Beginn des Kampfes haben die beiden Kämpfenden, ohne es zu wissen, unvorhergesehenerweise, die Welt der Einbildung vollends verlassen. Irgendwann einmal in diesem Kampf löst die *tätliche* Beleidigung, genauer: der *physische Schmerz Furcht um das Leben* aus. Furcht aber mäßigt den Zorn, drängt die

---

[49] Ci I 4–5; L c. 13 (64). [Cf. also *Opera latina*, vol. IV, p. 195.]

[50] »... all signs which we shew to one another of hatred and contempt, provoke in the highest degree to quarrel and battle (inasmuch as life itself, with the condition of enduring scorn, is not esteemed worth the enjoying ...) ...« E I, XVI 11. Vgl. Ci III 12.

[51] E I, IX 6.

Meinung, verachtet zu sein, zurück,[52] verwandelt die Rachbegierde in *Haß*. Und das Ziel des Hassenden ist nicht mehr der Triumph über den Feind, sondern der *Tod* des Feindes.[53] Aus dem Kampf um Überlegenheit, um »trifles«, ist der Kampf auf Leben und Tod geworden. Auf diesem Wege also gerät der natürliche Mensch unversehens in die Gefahr des Todes, lernt er dieses erste und größte und höchste Übel allererst kennen, erkennt er den Tod *als* das größte und höchste Übel an der unwiderstehlichen Gewalt, mit der er vor ihm zurückweichend um sein Leben kämpft.

Aus der Todesgefahr kann er sich nur für einen Augenblick durch die Tötung seines Feindes retten; denn da *jeder* Mensch sein Feind ist, so ist er nach der Tötung des ersten Feindes »again ... in the like danger of another«,[54] ja von *allen* anderen. Die Tötung des Feindes ist also die am wenigsten weitsichtige Konsequenz aus dem Zurückweichen vor dem Tod. Um sein Leben nicht nur für den Augenblick, sondern auf die Dauer zu sichern, bedarf der Mensch der *Genossen*, mit deren Hilfe er sein Leben gegen die übrigen mit Erfolg verteidigen kann. Genossen erwirbt man auf zwei Weisen: durch Gewalt oder durch Verständigung.[55] Die erste Weise ist weniger weitsichtig als die zweite; sie steht gleichsam in der Mitte zwischen der Tötung des Feindes und der Verständigung mit ihm; eben deshalb ist sie »natürlicher«, dem natürlichen Menschen gemäßer als die zweite.

Die Furcht um das Leben, in die der Mensch im Vollzug des Kampfes um den Triumph geraten ist, mäßigt, ja ertötet den Willen zum Triumph |
30 und macht ihn bereit, sich zu unterwerfen, dem Feind den Triumph zu überlassen, vorausgesetzt daß er dadurch sein Leben retten kann. Dann kann ihm aber sein Feind, der damit ja sein Ziel, die Anerkennung seiner Überlegenheit, seiner *Ehre* zu sichern, erreicht hat, um seiner Ehre willen das Leben nicht nehmen; denn »nothing but fear can justify the taking away of another's life. And because fear can hardly be made manifest, but by some action dishonourable, that bewrayeth the conscience of one's own weakness; all men in whom the passion of courage or magnanimity have been predominant, have abstained from cruelty ... In

---

[52] »Ira ... oritur quidem saepissime ab opinione contemptus ... Iram ... metus temperat.« H XII 4.
[53] »To kill is the aim of them that hate, to rid themselves of fear.« E I, IX 6.
[54] L c. 13 (63).
[55] Ci I 13 f.

one word, therefore, the only law of actions in war is honour«.[56] So entsteht das Verhältnis von *Herr und Knecht*: der Sieger, der seine Ehre gesichert hat, wird zum Herrn, der Besiegte, der »submitteth . . . for fear of death«, der seine Schwäche eingesteht und damit seine Ehre verloren hat, wird zum Knecht.[57] Die Herrschaft des Herrn über den Knecht – das despotische Regiment – ist eine Form des *natürlichen Staates*;[58] und da die andere Form des natürlichen Staates, das väterliche Regiment, von Hobbes völlig nach dem Vorbild des despotischen Regiments konstruiert wird, so darf man sogar sagen: das despotische Regiment ist *der* natürliche Staat.

Der *künstliche* Staat, der als solcher vollkommener ist, entsteht, wenn die *beiden* Kämpfenden in Furcht um ihr Leben geraten,[59] ihre eitle Scham, ihre Furcht einzugestehen, überwinden, als ihren eigentlichen Feind nicht den Rivalen, sondern »that terrible enemy of nature, death«[60] erkennen, der als ihrer beider *gemeinsame*r Feind sie zu gegenseitigem Einverständnis, zu Vertrauen und Einigung zwingt und ihnen dadurch die Möglichkeit verschafft, zwecks möglichst langdauernder Sicherung gegen den gemeinsamen Feind die Gründung des Staates zu vollziehen. Und während sich in dem unvorhergesehenen Kampf auf Leben und Tod, in dem die Eitelkeit zuschanden wird, die Nichtigkeit der Eitelkeit enthüllt, zeigt sich in der Einstimmigkeit des Lebens als Zusammenleben, zu der es auf Grund der vor-vernünftigen Todesfurcht kommt, daß die Todesfurcht der Lage des Menschen angemessen, daß sie »vernünftig« ist; ja sogar, da es *nur* auf Grund der Todesfurcht zur Einstimmigkeit des Lebens kommt, daß die Todesfurcht *das* »Postulat der natürlichen Vernunft« ist.

Ein so enger Zusammenhang besteht also zwischen den beiden »Postu|laten der menschlichen Natur«, die Hobbes seiner Politik zu- *31*
grunde legt. Die sich selbst überlassene Eitelkeit führt mit Notwendigkeit zum Kampf auf Leben und Tod; und da »*every* man looketh that his companion should value him, at the same rate he sets upon himselfe«,[61]

---

[56] E I, XIX 2. Vgl. Ci V 2 und L c. 17 (87).
[57] E II, III 2; Ci VIII 1; L c. 20 (106).
[58] E I, XIX 11; Ci V 12; L c. 17 in fine.
[59] ». . . men who choose their Soveraign, do it for fear of one another, and not of him whom they Institute . . .« L c. 20 in princ.
[60] E I, XIV 6.
[61] L c. 13 (64.)

so führt die Eitelkeit eines jeden mit Notwendigkeit zum »warre of every one against every one«. Und da der Mensch von Natur in der Welt seiner Einbildung und demnächst in der Meinung der *anderen* lebt, so kann er die wirkliche Welt ursprünglich nur auf *die* Weise erfahren, daß er sie im Kampf mit den *anderen* unversehens spürt: er erkennt den Tod, das erste und größte und höchste Übel, den einzigen und absoluten Maßstab des menschlichen Lebens, den Anfang aller Erkenntnis der wirklichen Welt, ursprünglich allein als *gewaltsamen* Tod.

Wenn Hobbes durch seine Zurückführung der natürlichen Begierde des Menschen auf die Eitelkeit dem Menschen *Schuld* zuspricht, diese Zurückführung also *moralisch* gemeint ist, so muß auch die Bejahung der der Eitelkeit entgegengesetzten Furcht vor dem Tod einen moralischen Sinn haben. Das heißt: Hobbes muß die Furcht vor dem Tod als den Ursprung allen Rechts und aller Moral von allen unmoralischen und amoralischen Beweggründen grundsätzlich unterschieden haben. Seine Behauptung, daß der Staat nur aus gegenseitiger Furcht hervorgeht und hervorgehen kann, hat also einen moralischen, keinen bloß technischen Sinn.

Nicht weniger präzis als irgendein anderer Moralist unterscheidet Hobbes zwischen Legalität und Moralität: nicht die Legalität der Handlungen, sondern die Moralität der Gesinnung macht einen Menschen gerecht. Gerecht ist der Mensch, der das Gesetz erfüllt, *weil* es Gesetz ist, nicht aus Furcht vor Strafe oder um seines Ruhmes willen.[62] Obwohl Hobbes meint, diejenigen seien »too severe, both to themselves, and others, that maintain, that the First motions of the mind, (though checked with the fear of God) be Sinnes«, so »gesteht« er doch: »it is safer to erre on that hand, than on the other.«[63] Daß es auf die Gesinnung, das Gewissen, die Intention mehr als auf die Handlungen ankommt, darüber ist Hobbes also wie mit Kant so mit der christlichen Tradition[64] einig. Er unterscheidet sich von dieser Tradition zunächst nur durch seine Leugnung der Möglichkeit, daß sich unabhängig von staatlicher Gesetzgebung gerechte und ungerechte Handlungen unterscheiden lassen. [In the state of nature the distinction between just and unjust actions depends wholly on the judgement of the individual

---

62 E I, XVI 4; Ci III 5 und XIV 18; L c. 15 (77 und 82).
63 L c. 27 in princ.
64 Siehe vor allem Ci IV 21 und L c. 44 (348).

conscience.] Im Naturstand ist grundsätzlich jede Hand|lung erlaubt, die 32
das Gewissen des einzelnen als notwendig zur Selbsterhaltung erkennt; und im Naturstand kann eben jede Handlung diese Bedingung erfüllen. Aber schon im Naturstand ist jede Handlung verboten, die nach dem Urteil des individuellen Gewissens nicht im Dienst der Selbsterhaltung steht. [Now, in the state of nature every action can be judged to be necessary for self-preservation.] Wenn also im Naturstand auch jede *Handlung* erlaubt sein kann, [even in the state of nature not every *intention* is permitted, but only the intention of self-preservation,] so gilt doch schon für den Naturstand, also absolut, die unzweideutige Unterscheidung von gerechter und ungerechter *Gesinnung*.[65]

Hierbei könnte es Hobbes bewenden lassen, wenn es ein natürliches Gesetz gäbe, das den Menschen unbedingt, also schon im Naturstand, verpflichtet. Die Existenz eines solchen Gesetzes wird aber von ihm ausdrücklich geleugnet: »These dictates of Reason (sc. the laws of nature), men use to call by the name of Lawes; but *improperly*: for they are but Conclusions, or Theoremes concerning what conduceth to the conservation and defence of themselves; whereas Law, properly is the word of him, that by right hath command over others.«[66] Gesetz ist Verpflichtung.[67] Zu Verpflichtung aber kommt es überhaupt erst auf Grund eines Vertrages der vorher freien, unverpflichteten Menschen. Daher »where no Covenant hath preceded, there hath no Right been transferred, and every man has right to every thing ... But when a Covenant is made, then to break it is Unjust: And the definition of Injustice, is no other than the not Performance of Covenant«.[68] Es kann also die ursprüngliche gerechte Gesinnung allein das erste Bemühen sein, das gegebene Wort zu halten; die Gerechtigkeit dieser Bemühung kann aber nicht in der Achtung vor dem Gesetz als solchem, im Gehorsam gegen das Gesetz als solches bestehen, weil es ein Gesetz im eigentlichen Sinne gar nicht, noch gar nicht gibt; die gerechte Gesinnung ist daher so wenig Gehorsam, daß sie vielmehr nichts anderes als stolzes Selbstgefühl

---

[65] Hobbes sagt zwar gelegentlich, im Naturstand »*nothing* can be unjust« – siehe L c. 14 (66) –, aber er meint damit: »*no action* can be unjust« – siehe L c. 15 in princ. Vgl. vor allem die S. 31 Anm. 62 angegebenen Stellen.

[66] L c. 15 in fine. Vgl. ferner S. 26 Anm. 38 [and note 1, p. 69. = S. 73, Anm. 26.].

[67] L c. 14 (67).

[68] L c. 15 in princ.

ist: »That which gives to humane Actions the relish of Justice, is a certain Noblenesse or Gallantnesse of courage, (rarely found,) by which a man *scorns* to be beholding for the contentment of his life, to fraud, or breach of promise.« ». . . there are in mans nature, but two imaginable helps to strengthen (the force of words). And those are either a Feare of the consequence of breaking their word; or a *Glory, or Pride in appearing*
33 not to need to breake it.«[69] Daß dies nicht | Hobbes' letztes Wort sein kann, beweist bereits die Verwendung des Wortes »pride«: wie wir gesehen haben, bringt schon der Titel des Buches, in dem sich die eben angeführten Stellen finden, des »Leviathan«, zum Ausdruck, daß der Stolz nicht nur nicht der Ursprung der gerechten Gesinnung sein kann, sondern vielmehr gerade der eigentliche Ursprung der ungerechten Gesinnung ist.[70] Die Zurückführung der gerechten Gesinnung auf den Stolz ist eine Abweichung von Hobbes' leitendem Gedanken, deren geschichtliche Herkunft ein Problem für sich ist. Nicht den Stolz, noch weniger allerdings den Gehorsam erkennt Hobbes als die gerechte Gesinnung an, sondern die Furcht vor dem Tod: was der Mensch aus Furcht vor dem Tod, im Bewußtsein seiner Schwäche gegenüber den anderen Menschen tut, was er tut, indem er *ehrlich*, um seine Ehre unbekümmert, sich und anderen seine Todesfurcht und Schwäche gesteht, ist von Grund auf gerecht: »Breviter, in statu naturae, justum et injustum non ex actionibus, sed ex consilio et *conscientia* agentium aestimandum est. Quod *necessario*, quod studio pacis, quod sui conservandi causâ fit, recte fit.«[71] Die Selbsterhaltung und das um dieser willen geforderte Streben nach Frieden sind aber *notwendig*, weil der Mensch den Tod mit unentrinnbarer Notwendigkeit fürchtet.[72] Hobbes' letztes Wort ist die *Identifikation des Gewissens mit der Todesfurcht*.

Wie immer man diese Identifikation beurteilen mag – sie erlaubt jedenfalls die *grundsätzliche* Unterscheidung von Recht und Unrecht, von moralischen und unmoralischen Motiven. Diese Identifikation allein gestattet Hobbes zu sagen: »Ad *naturalem* hominum proclivitatem ad se mutuo lacessendum, quam ab affectibus, praesertim vero ab inani sui aestimatione derivant, si *addas* jam *jus* omnium in omnia, quo alter

---

[69] L c. 15 (77) und 14 (73).
[70] Daß »pride« immer in schlechtem Sinn gebraucht wird, deutet Hobbes in E I, IX 1 an.
[71] Ci III 27 n.
[72] Ci I 7.

jure invadit, alter *jure* resistit . . .«[73] [that is to say, to distinguish between man's natural appetite and his natural right.] Insbesondere ermöglicht sie die Unterscheidung zwischen der Gesinnung des ungerechten Menschen, der nur aus Furcht vor *Strafe*, d. h. ohne innere Überzeugung, den Gesetzen des Staates gehorcht, und der Gesinnung des gerechten Menschen, der aus Furcht vor dem *Tode*, deshalb aus innerer Überzeugung, gleichsam die Gründung des Staates selbst noch einmal mitvollziehend, den Gesetzen des Staates gehorcht. Furcht vor dem Tode und Furcht vor Strafe bleiben so unterschieden wie weitsichtige, konsequente, das Leben ganz und von Grund auf bestimmende Furcht und kurzsichtige, momentane, horizontlose Furcht. |

Hobbes identifiziert das Gewissen mit der Todesfurcht: allein durch *34*
die Erkenntnis der Gefahr des Todes, welche Erkenntnis zugleich Zurückweichen vor dem Tode ist, kann der Mensch radikal von der natürlichen Eitelkeit, von der natürlichen Befangenheit in der Welt seiner Einbildung, befreit werden. Wenn dem aber so ist, so ist die Todesfurcht, die Furcht vor gewaltsamem Tod, die notwendige Bedingung nicht allein des menschlichen Zusammenlebens, sondern auch der *Wissenschaft*. So wie das Zusammenleben durch die Leidenschaften verhindert wird, so die Wissenschaft durch die *Vorurteile*. [And what holds with regard to the root of our passions is equally true of the basis of our prejudices.] Der Grund unserer Vorurteile aber ist »a false opinion that (we) know already the truth of that which is called in question«, d. h. »*false opinion of our own knowledge*«.[74] Das Material der fundamentalen Vorurteile, die der Wissenschaft entgegenstehen, sind Phantasmen des Gesichts- und Gehörsinns; daß diesen Phantasmen aber zugestimmt wird, daß der Mensch ihnen *glaubt*, ist eine Folge der Eitelkeit: »To say (God) hath spoken to him in a Dream, is no more then to say he dreamed that God spake to him . . . such dreams as that (may proceed) from selfe conceit, and foolish arrogance, and false opinion of a mans own godlinesse, or other vertue, by which he thinks he hath merited the favour of extraordinary Revelation . . . To say he speaks by supernaturall Inspiration, is to say he finds an ardent desire to speak, or some strong opinion of himself, for which hee can alledge no naturall

---

[73] Ci I 12. [Cf. *Elements*, Part I, ch. 14, § 11.]

[74] E I, X 8. Der Paragraph schließt mit dem Satz: »The immediate cause therefore of indocibility, is prejudice; and of prejudice, false opinion of our own knowledge.«

and sufficient reason.«[75] Die Eitelkeit also ist der letzte Grund wie der Ungerechtigkeit so auch der Unbelehrbarkeit, der Vorurteile, des Aberglaubens. Der Eitelkeit ist es ja mehr als um alle andere Überlegenheit um geistige Überlegenheit, um Überlegenheit des *Verstandes* zu tun. Sie ist daher der Grund dafür, »that no man can conceive there is any greater degree of (Understanding), than that which he hath already attained unto. And from hence it comes to passe, that men have no other means to acknowledge their owne Darknesse, but onely by reasoning from the unforeseen mischances, that befall them in their ways«.[76] Der extreme Fall von unvorhergesehenem Mißgeschick ist aber unvorhergesehene Todesgefahr. Also vorzüglich durch unvorhergesehene Todesgefahr und die mit ihr zugleich erwachende unwiderstehlich zwingende Todesfurcht werden wir fähig, uns von der Macht unserer Einbildungen und Vorurteile zu be|freien. Die Wissenschaft trägt die Spuren dieser ihrer Herkunft an sich: ihre Prinzipien »non modo speciosa non (sunt), sed etiam *humilia*, arida, et pene *deformia* (videantur)«;[77] sie geht aus »from *most low and humble* principles, evident even to the meanest capacity; going on *slowly*, and with most scrupulous ratiocination«.[78] Sie steht im Gegensatz zu allem dogmatischen, rhetorischen uns angeblich inspirierten Scheinwissen, das sehr in die Augen sticht und das in der Tat »plötzlich«[79] erworben werden kann.

35

Weil der Mensch von Natur in der Welt seiner Einbildung befangen ist, *daher* kann er nur durch *unvorhergesehenes* Mißgeschick zur Erkenntnis seiner eigenen Finsternis und damit zugleich zu bescheidener und vorsichtiger Erkenntnis der wirklichen Welt kommen. Damit ist aber gesagt: dem Menschen wird die Wirklichkeit ursprünglich durch eine *uneinsichtige* Erkenntnis – die Erfahrung eines *Widerstands* – erschlossen. Der am wenigsten einsichtige Sinn ist der Tastsinn. So erklärt sich der Vorzug, der dem *Tastsinn* in Hobbes' Physiologie und Psychologie der Wahrnehmung stillschweigend zuerkannt wird: alle sinnliche Wahrnehmung, vor allem die des am meisten einsichtigen

---

[75] L c. 32 (200). – ». . . how shall a man know his own Private spirit to be other than a beleef, grounded upon the Authority, and Arguments of his Teachers; or upon a Presumption of his own Gifts (lateinisch: vel a spiritu arrogantiae)?« L c. 43 (321).

[76] L c. 44 (331).

[77] Co I 1.

[78] E I, XIII 3.

[79] Ci, d; L c. 43 (324).

Sinnes, des Gesichtssinnes, wird von der Erfahrung des Tastsinns aus interpretiert.

Nicht also der naturalistische Gegensatz von moralisch indifferentem animalischem Begehren (bzw. von moralisch indifferentem menschlichen Machtstreben) einerseits und moralisch indifferentem Streben nach Selbsterhaltung andererseits, sondern der moralische, humane Gegensatz von grundsätzlich ungerechter Eitelkeit und grundsätzlich gerechter Furcht vor gewaltsamem Tod liegt Hobbes' Politik zugrunde. Man wird einwenden, daß dieser moralische Gegensatz sich lediglich darum in Hobbes' Politik finde, weil Hobbes selbst noch nicht völlig von dem Einfluß der biblisch-christlichen Tradition freigeworden sei: denn was ist der Gegensatz Eitelkeit – Furcht vor gewaltsamem Tod anderes als die »säkularisierte« Form des traditionellen Gegensatzes Hochmut – Gottesfurcht (bzw. Demut), zu der es darum kommt, weil der *all*mächtige Gott durch die *über*mächtigen anderen, demnächst durch den Staat, den »Mortall God«,[80] ersetzt worden ist. Aber auch und gerade wenn diese Filiation richtig ist, so folgt daraus noch lange nicht, daß der in Rede stehende moralische Gegensatz in Hobbes' Politik lediglich das entbehrliche Überbleibsel einer grundsätzlich ver|worfenen Tradition 36
sei. Im Gegenteil – dieser Gegensatz ist ein wesentlicher, unentbehrlicher Bestandteil, genauer: das wesentliche Fundament der Hobbes'schen Politik. Hätte Hobbes auf ihn verzichtet, hätte er also eine naturalistische Politik entwickelt, so hätte er sich die Möglichkeit genommen, zwischen der »offensiveness of man's *nature*« und dem »*right* of every man to every thing« zu *unterscheiden*;[81] so hätte er die natürliche Begierde des Menschen, alle Affekte in gleicher Weise, insbesondere auch die Eitelkeit, als von Natur ebenso berechtigt wie die Vernunft, anerkennen müssen. Mit anderen Worten: die ihres moralischen Fundaments beraubte Politik ist die Politik *Spinozas*, aber nicht mehr diejenige des Hobbes: Spinoza erst, nicht schon Hobbes, setzt Recht mit Macht gleich. [82] Die naturalistische Politik führt mit Notwendigkeit zur Aufhebung des Rechtsbegriffs als solchen; Hobbes hat dank der moralischen Grundlagen seiner Politik, und dank ihnen allein, die Möglichkeit

---

[80] L c. 17 (89); vgl. Ci VI 13 und L c. 30 (180ff.).
[81] E I, XIV 11.
[82] Betr. den grundsätzlichen Unterschied zwischen Hobbes' und Spinozas Politik vgl. meine Schrift: Die Religionskritik Spinozas, Berlin 1930, pp. 222–230.

behalten, von Recht zu sprechen, zwischen Recht und Macht zu unterscheiden.

Der wesentliche Vorzug der Hobbes'schen Politik vor derjenigen Spinozas gründet darin, daß Hobbes unter dem Naturrecht primär ein Recht des *Menschen* versteht, während Spinoza vom natürlichen Recht *alles Seienden* ausgeht und eben deshalb das spezifisch menschliche Problem des Rechts verfehlt. Die Hobbes'sche Politik beruht wirklich, wie ihr Urheber es beansprucht, auf der Menschenkenntnis, die durch die Selbsterkenntnis und Selbstprüfung jedes einzelnen bewährt und vertieft wird, nicht auf einer allgemeinen naturwissenschaftlichen oder metaphysischen Theorie. Und weil sie auf der Erfahrung des menschlichen Lebens beruht, darum kann sie, trotz allen von der Naturwissenschaft ausgehenden Versuchungen, niemals ganz der Gefahr der Abstraktion von der moralischen Differenz verfallen. Hobbes' Politik hat *darum* ein moralisches Fundament, weil sie nicht von der Naturwissenschaft abgeleitet ist, sondern auf der *ursprünglichen* Erfahrung des menschlichen Lebens beruht.

Die Behauptung, daß Hobbes' humane, moralische Grundlegung der Politik ursprünglicher sei als die naturalistische Grundlegung, aus der man jene erst entwirren muß, würde eine indirekte Bestätigung erfahren, wenn sich zeigen ließe, daß, sei es alle, sei es die wichtigsten Momente der ersteren für Hobbes bereits zu einer Zeit feststanden, als er sich noch nicht der Naturwissenschaft zugewandt hatte. Daß dem so ist, ist von vornherein wahrscheinlich. Hobbes war über vierzig Jahre alt, als er die
37 Elemente | Euklids »entdeckte«, und erst danach fing er an, sich ernstlich mit Naturwissenschaft zu befassen. Die »Entdeckung« Euklids machte ohne allen Zweifel in seinem Leben Epoche; sie ist geradezu *das* epochemachende Ereignis für Hobbes gewesen: alles, was er danach gedacht und geschrieben hat, ist durch dieses Ereignis bestimmt. Aber wenn man einmal gesehen hat, daß seine ursprünglichsten Gedanken durch die der Mathematik entlehnte Beweisform und durch die der Naturwissenschaft entlehnte Psychologie eher verdeckt als geklärt worden sind, und wenn man nicht annehmen will, daß er bis zu seinem 41. Lebensjahr geschlafen hat, daß er also der »Entdeckung« Euklids bedurfte, um zu *erwachen*, so ist man geneigt zu vermuten, daß das, was er in seiner Jugend, d.h. bis zu seinem 41. Lebensjahr, also vor jeder Beeinflussung durch Mathematik und Naturwissenschaft geschrieben hat, seine ursprünglichsten Gedanken besser zum Ausdruck bringt als die Werke seiner Reifezeit. Ob und inwieweit dies wirklich der Fall ist,

kann erst entschieden werden, nachdem die spärlichen Überbleibsel seiner Jugendphilosophie genau untersucht worden sind. Erst nach Abschluß dieser Untersuchung wird man auch die Frage beantworten können, ob und inwieweit die »Entdeckung« Euklids und die auf dieses Ereignis folgende Beschäftigung mit Naturwissenschaft die Genesis seiner Politik nicht bloß beeinträchtigt, sondern auch andererseits gefördert hat.

III. Aristotelismus

Wir beginnen mit einer Übersicht über die Mächte, die Hobbes vor seiner Hinwendung zur Mathematik und zur Naturwissenschaft bestimmt haben. An erster Stelle ist der *Humanismus* zu nennen. Von seinem 8. bis zu seinem 14. Lebensjahre (1596–1603) wurde Hobbes in seiner Heimat in der lateinischen und griechischen Sprache und Literatur unterrichtet, mit dem Erfolg, daß er die »Medea« des Euripides »eleganter« in lateinische Verse übertragen konnte.[1] Von 1603 bis 1608 studierte er in Oxford. Von dem akademischen Unterricht unbefriedigt, nahm er in dieser Zeit u. a. wieder die antiken Texte vor, die er bereits in seiner Heimat gelesen hatte.[2] Nachdem er danach alle Studien mehrere Jahre lang unterbrochen hatte, wandte er sich wiederum vorzüglich der Lektüre der antiken Schriftsteller zu, die er unter Benutzung der Erklärungen berühmter Grammatiker las. Mit diesem Studium verfolgte er auch *den* Zweck, sich einen kraftvollen und klaren lateinischen Stil anzueignen.[3] Es fand seine Fortführung und seinen Abschluß in der »allmählich« entstehenden englischen Übersetzung des Thukydides, die im Jahre 1628 erschienen ist.[4]

In Oxford wurde Hobbes in die Philosophie der *Scholastik* eingeführt. Er selbst berichtet, daß er dort die Logik und Physik des Aristoteles studiert hat.[5] Von einer Beschäftigung mit der Aristotelischen Moral und Politik erwähnt er nichts. Nach etwa fünfjährigem Studium erwarb er den Grad eines Baccalaureus artium, d. h. er wurde »ad lectionem cujuslibet libri logices« zugelassen.[6] Gemäß der traditionellen Studienordnung standen in dem ersten Teil der Universitätsstudien, der mit dem Baccalaureat abgeschlossen wurde, die formalen Disziplinen –

---

1 O I, p. XIII, XXIIf. und LXXXVI.
2 l. c., p. LXXXVII.
3 l. c., p. XIII, XXIV und LXXXVIII.
4 l. c., p. XIV und LXXXVIII. [The translation is entered in the »Register of the Company of Stationers of London« on the 18th March 1627 (i. e. 1628).]
5 l. c., p. XIII und LXXXVIf.
6 l. c., p. XLIV.

Grammatik, Rhetorik und Logik – im Vordergrund. Man darf daher annehmen, daß das scholastische Studium für Hobbes eine vorwiegend formale, schulende Funktion gehabt hat, und daß er sich die genauere Kenntnis der Scholastik, wie er sie später zur polemischen Sicherung seiner eigenen Lehre brauchte, später von Fall zu Fall angeeignet hat. Jedenfalls ist er dem scholastischen Unterricht nur mit Widerstreben gefolgt; und da er in den Jahren nach dem Abschluß seiner Universitätsstudien sogar die geliebten alten Sprachen beinahe verlernt hat,[7] so wird
39 er erst recht nicht viel von der scho|lastischen Philosophie behalten haben, zumal da er deren Studium nicht, wie das der Humaniora, danach wieder aufgenommen hat. Vielleicht darf man in diesem Zusammenhang auch daran erinnern, daß sich die ausführlichsten Erwähnungen scholastischer Lehren erst im »Leviathan«, nicht in den früheren Schriften, finden.

Hobbes verbrachte seine Oxforder Jahre in Magdalen Hall, wo er in *puritanischem* Geiste erzogen wurde.[8] Nach dem Abschluß seiner Universitätsstudien lebte er zwanzig Jahre hindurch ohne Unterbrechung als Tutor, später als Sekretär von William Cavendish, nachmaligem 2. Earl of Devonshire, in freundschaftlichen Beziehungen mit der Cavendish-Familie. Der Verkehr mit Personen des *Adels* – die Cavendishs waren nicht die einzigen Edelleute, mit denen er in dieser Zeit verkehrte – hat den Einfluß der puritanischen Erziehung sicherlich zurückgedrängt, und die Anschauungen des Adels werden ihn zu einer Zeit, da sich seine eigene Ansicht erst bildete, viel mehr beeinflußt haben als später.

Von den genannten vier Mächten – Humanismus, Scholastik, Puritanismus, Adel – ist der Humanismus zweifellos diejenige, die Hobbes in seiner Jugend am stärksten bestimmt hat. Er selber sagt von sich: »Natura sua, et primis annis ferebatur ad lectionem historiarum et poetarum«,[9] wobei er, wie der Zusammenhang ergibt, unter den »ersten Jahren« die ganze Zeit bis zum Erwachen seiner mathematisch-naturwissenschaftlichen Interessen, und, wie die Parallelen zeigen, unter »Historien und Dichtern« die antiken Autoren versteht.[10] Man ist also

---

7 O I, p. XIII.
8 Wood, Athenae Oxonienses, ed. Bliss, col. 1206.
9 O I, p. XX.
10 Auf die Lektüre zeitgenössischer Dichter bezieht sich wohl der folgende Bericht Aubreys: »Before Thucydides, he spent two yeares in reading romances and playes, which he haz often repeated and sayd that these two yeares were lost of him.« Brief lives, ed. Clark, I, 361.

durchaus dazu berechtigt, die erste, sich bis 1629 erstreckende Periode seines Lebens als seine »humanistische Periode« zu bezeichnen.

Diese Feststellung ist allerdings wertlos, wenn sie nicht weiterführt zu der Frage nach der Bedeutung, ja nach der philosophischen Motivation des Hobbes'schen Humanismus. Diese Frage läßt sich jedenfalls bei einem Philosophen vom Rang des Hobbes nicht umgehen, selbst gesetzt, daß man sie bei keinem anderen Humanisten zu stellen brauchte. Im Fall eines Philosophen vom Rang des Hobbes ist, so behaupten wir, genau dies das zentrale Problem seiner Biographie: wie es möglich wurde, was es zu bedeuten hat, daß er sich von der Philosophie abwandte, daß er Humanist wurde und etwa zwanzig Jahre lang Humanist blieb. Diese Frage wäre jedenfalls R. Blackbourne nicht paradox erschienen, der in seinem »Vitae Hobbianae | auctarium« schreibt: »... (Hobbes) magno 40
literaturae Academicae fastidio affici coepit ... *Aliam* itaque *philosophandi rationem* sibi ineundam ratus, lectioni veterum philosophorum, poetarum, historicorum, tum e Graecis tum Latinis, diligenter incubuit, et ex eorum thesauris, quid in suos usus faceret, accurate deprompsit.«[11] Und wenn man einwenden würde, daß Blackbourne hier »philosophari« wohl in einem weiteren Sinne als in dem schulmäßigen verstehe, so würden wir sagen, daß dieser weitere Sinn der wahrhaft philosophische sei.

Hobbes hat, wie man aus dem angeführten Satz Blackbournes entnehmen darf, nach Beendigung seiner Universitätsstudien nicht bloß antike Dichter und Geschichtsschreiber, sondern auch antike *Philosophen* gelesen. Aber welche Philosophen? Oder – was wichtiger ist – welcher Philosoph war für Hobbes während seiner humanistischen Periode maßgebend? In dem Vorwort zu seiner Thukydides-Übersetzung sagt er: »It hath been noted by divers, that Homer in poesy, Aristotle in philosophy, Demosthenes in eloquence, and others of the ancients in other knowledge, do till maintain their primacy: none of them exceeded, some not approached, by any in these later ages. And in the number of these is justly ranked also our Thucydides; a workman no less perfect in his work, than any of the former.«[12] Hobbes hat also auch noch am Ende seiner humanistischen Periode nichts gegen die herrschende Meinung einzuwenden, derzufolge *Aristoteles* als *der* Klassiker der Philosophie gilt. Um die Tragweite der angeführten Äußerung nicht zu

---

11 O I, p. XXIV.
12 W VIII, p. VII.

unterschätzen, muß man mit ihr vergleichen, wie Hobbes in späterer Zeit geurteilt hat. Später hält er nicht mehr Aristoteles, sondern *Platon* für »the best of the ancient philosophers«.[13] Wir können hier nicht auseinanderlegen, was in dieser Änderung des Urteils beschlossen ist. Von vornherein ist gewiß, daß sie eine charakteristische Folge jener »Entdeckung« der Elemente Euklids ist: erst dieses Ereignis gab Hobbes die Möglichkeit und den Mut, mit Aristoteles offen zu brechen, und zugleich näherte es ihn Platon. Aber es fragt sich, ob man die Revolution der politischen Wissenschaft, die von Hobbes nach seiner Hinwendung zur Mathematik und auf Grund ihrer vollzogen worden ist, nicht unmittelbarer und gründlicher von der Tatsache aus versteht, daß Hobbes damit zugleich von der Aristotelischen Moral und Politik zur Platonischen zurückgeführt wurde. Wie immer es sich damit verhalte – für unseren Zusammenhang ist allein wichtig, daß Hobbes, der später Platon als den besten Philosophen, und zwar nicht als den besten |
41 Philosophen überhaupt, sondern als den besten Philosophen nur des Altertums bezeichnet, noch am Ende seiner humanistischen Periode den uneingeschränkten Vorzug, ja die Autorität des Aristoteles anerkennt.

Hobbes hat den Bruch mit Aristoteles erst im Zusammenhang mit seinen mathematisch-naturwissenschaftlichen Studien vollzogen; und auch dann keineswegs sofort mit aller Schärfe. Die Polemik gegen Aristoteles ist noch in den »Elements« nicht entfernt so heftig wie in »De cive« oder gar im »Leviathan«. Ein Punkt von besonderer Bedeutung sei bereits hier hervorgehoben. Noch in den »Elements« nennt Hobbes in der Definition des Staates, also an der zentralen Stelle, als Zweck des Staates neben Frieden und Verteidigung den Nutzen, er erkennt damit stillschweigend die Aristotelische Unterscheidung von Entstehungsgrund und Seinsgrund des Staates (von ζῆν und εὖ ζῆν) an. In den Parallelstellen in den späteren Darstellungen hingegen läßt er, seiner eigenen Intention getreuer, derzufolge Notwendigkeit und Möglichkeit des Staates allein aus der Furcht vor gewaltsamem Tod begriffen wird, den Nutzen fort, verwirft er eben damit die erwähnte Aristotelische Unterscheidung.[14]

---

[13] W VII 346. Vgl. auch L c. 46 (365) und W VI 100.

[14] »This union so made, is that which men call now-a-days a Body Politic or civil society; and the Greeks call it πόλις, that is to say, a city; which may be defined to be a multitude of men, united as one person by a common power, for their common *peace, defence, and benefit*.« E I, XIX 8. (Beachte auch die Erwähnung der πόλις in der Definition.) – »Civitas ergo, ut eam definiamus, est

Der Bruch mit der Scholastik, den Hobbes, wenn er ihn überhaupt je zu vollziehen brauchte, jedenfalls sehr früh vollzogen hat, bedeutet also nicht von vornherein einen Bruch mit Aristoteles. Aber welcher Aristoteles, der wie verstandene Aristoteles tritt an die Stelle des scholastischen? Die Zusammenstellung von Aristoteles mit Homer, Demosthenes und Thukydides drängt die Antwort auf: der humanistisch verstandene Aristoteles. Was ist mit dieser vieldeutigen Aussage aber im Fall des Hobbes gemeint?

Es bedeutet grundsätzlich die Verschiebung des Interesses von Aristoteles' Physik und Metaphysik auf seine Moral und Politik, auf seine Philosophie περὶ τὰ ἀνθρώπεια.[15] Es bedeutet mit anderen Worten die Ersetzung des Primats der Theorie durch den Primat der Praxis. Nur wenn man eine derartige grundsätzliche Veränderung annimmt, hört Hobbes' Hinwendung von der Scholastik zur Dichtung und Geschichts-| schreibung auf, eine lebensgeschichtliche oder zeitgeschichtliche Merk- 42
würdigkeit zu sein. Man ist um so mehr zu dieser Behauptung berechtigt, als Hobbes auch dann noch, nachdem die Naturwissenschaft der bevorzugte Gegenstand seiner Forschung geworden war, den Vorrang der Praxis vor der Theorie und den Vorrang der politischen Wissenschaft vor der Naturwissenschaft anerkannt hat.[15*] Gewiß hat er die *Freuden* des Erkennens nicht weniger gekannt und gewürdigt als irgendein anderer Philosoph; aber diese Freuden sind für ihn nicht der *Rechtsgrund* der Philosophie; als solchen läßt er vielmehr allein den Nutzen des Menschen, d. h. die Sicherung des menschlichen Lebens und die Steigerung der menschlichen Macht gelten.[16] Es ist nicht zufällig, daß sich der (traditionelle) Preis der Theorie vorzüglich in Widmungs-

---

persona una, cujus voluntas, ex pactis plurium hominum, pro voluntate habenda est ipsorum omnium, ut singulorum viribus et facultatibus uti possit ad *pacem* et *defensionem* communem.« Ci V 9. – »(Commonwealth) is one person, of whose Acts a great Multitude, by mutuall Covenants one with another, have made themselves every one the Author, to the end he may use the strength and means of them all, as he shall think expedient, for their *Peace* and Common *Defence*.« L c. 17 (90). [Cf. also below p. 63. = S. 67 f.]

15 Aristot., Eth. Nic. vers. fin.

15* [»Scio philosophiam seriam unicam esse, quae versatur circa pacem et fortunas civium, principalem: caeteras nihil esse praeter ludum. Ludimus enim otiosi . . . in syllogismis Logici, in sonis Musici, in numeris Arithmetici, in motu Physici . . ., dum otium nostrum negotia tuentur Principum.« *Opera latina*, vol. IV, p. 487 f. Cf. also below, p. 44, note 4. = S. 51, Anm. 4.]

16 L c. 5 (22); Co I 6–7.

schreiben und Vorreden findet.[17] Da wo Hobbes seine eigene Lehre zusammenhängend entwickelt, ordnet er die Theorie der Praxis unzweideutig unter. So ist es zu verstehen, daß er nicht wie Aristoteles,[18] die Klugheit der Praxis und die Weisheit der Theorie zuordnet: da er die praktische Abzweckung sowohl der Klugheit als auch der Weisheit behauptet, so verliert der Unterschied zwischen Klugheit und Weisheit jeden Bezug auf den Unterschied zwischen Praxis und Theorie: Klugheit und Weisheit verhalten sich wie Erfahrung und Wissenschaft; Weisheit aber ist die Wissenschaft »of what is right and wrong, and what is good and hurtful to the being and well-being of mankind . . . For generally, not he that hath skill in geometry, or any other science speculative, but only he that understandeth what conduceth to the good and government of the people, is called a wise man.«[19] Dieser Gegensatz zu Aristoteles hat seinen letzten Grund in Hobbes' Auffassung von der Stellung des Menschen im Universum, die der Aristotelischen [diametrically] entgegengesetzt ist. Aristoteles hatte sich für den Vorrang der theoretischen Wissenschaften vor der Moral und Politik mit der Begründung entschieden, daß der Mensch *nicht* das vorzüglichste Wesen im Universum sei.[20] Diese letzte Voraussetzung des Primats der Theorie wird von Hobbes verworfen; nach seiner Behauptung ist der Mensch »the most excellent worke of Nature«.[21] In diesem radikalen Sinne ist Hobbes immer Humanist geblieben, und nur mit der damit gegebenen wesentlichen Einschränkung hat er in seiner humanistischen Periode die Autorität des Aristoteles anerkennen können.

Hobbes hat auch dann noch, als er Aristoteles als »the worst teacher that ever was« erkannt zu haben glaubte, zwei Werke des Aristoteles von |
43 diesem Verdammungsurteil ausgenommen: »but his rhetorique and discourse of animals was rare.«[22] Seine Beschäftigung mit der Tiergeschichte hat keine Spuren hinterlassen; um so mehr aber sein Studium der »*Rhetorik*«. Zwei von ihm verfaßte englische Excerpte dieses Werkes sind gedruckt;[23] ein lateinisches Excerpt findet sich unter den »Hobbes papers« in Chatsworth. Aber diese Excerpte sind nicht die

17 Ci, p; Co, p; W VII 467.
18 Eth. Nic. 1141a19ff.; cf. Metaph. A 1.
19 E II, VIII 13; cf. E I, VI 4 und L c. 5 (22).
20 Eth. Nic. l. c.
21 L, J.
22 Aubrey, l. c. 357.
23 W VI 419–510 und 511–536.

einzigen und, vor allem, nicht die wichtigsten Zeugnisse für Hobbes' Beschäftigung mit der »Rhetorik«. Man wird schwerlich ein anderes Werk des Altertums ausfindig machen können, dessen Bedeutung für Hobbes' Philosophie auch nur annähernd mit derjenigen der »Rhetorik« verglichen werden dürfte. Die zentralen Kapitel seiner Anthropologie, diese Kapitel, die vielleicht mehr als alles, was er sonst geschrieben hat, seinen Ruhm als Schriftsteller und Menschenkenner für alle Zeiten begründet haben, verraten in Stil und Inhalt, daß ihr Verfasser ein eifriger Leser, um nicht zu sagen, ein Schüler der »Rhetorik« war. Wir meinen das 8. und 9. Kapitel des 1. Teils der »Elements«, das 10. Kapitel des »Leviathan« und das 11., 12. und 13. Kapitel von »De homine«. Es versteht sich, daß Hobbes die betreffenden Abschnitte der »Rhetorik« nicht einfach abgeschrieben hat. Wie sehr er ihr aber hinsichtlich der Themen, der Darstellungsart und selbst im einzelnen verschuldet ist, wird am besten eine Gegenüberstellung zeigen.

In E 1, VIII 5, L c. 10 und H XI 13 behandelt Hobbes unter dem Titel »Honourable« (bzw. »Pulchra«), was Aristoteles in Rhetorik 1 9 unter dem Titel »Καλά« besprochen hatte.

Rhetorik[24]	*Elements*	*Leviathan*
And honourable are … the works of virtue. And the signs of virtue … And the reward whereof is rather honour than money … And those things are honourable which, good of themselves, are not so to the owner … And bestowing of benefits … And honourable are … victory … And things that excel. And what none can do but we. And possessions we reap no profit by. And those things which are had in honour … And the signs of praise. |	And honourable are those signs for which one man acknowledgeth power or excess above his concurrent in another … And … victory in battle or duel … And gifts, costs, and magnificence of houses, apparel, and the like, are honourable …	… Victory is Honourable … Magnanimity, Liberality, Hope, Courage, Confidence, are Honourable … Actions proceeding from Equity, joyned with losse, are Honourable …

[24] Wir zitieren nach Hobbes' »Rhetorik«-Excerpt (W VI 436ff.).

44 In E 1, VIII 6 beginnt Hobbes die Aufzählung der »signs of honour« mit: »To praise; to magnify; to bless, or call happy« (vgl. auch L. c. 10); er folgt damit Aristoteles, der an der angeführten Stelle von ἔπαινος, μακαρισμὸς und εὐδαιμονισμὸς handelt.[25]

Im 10. Kapitel des »Leviathan« behandelt Hobbes die verschiedenen Formen von *»dishonour«*. Aristoteles spricht von diesem im Zusammenhang seiner Analyse des Zorns als des »desire of revenge, joined with grief, for that he, or some of his, is, or seems to be, *neglected*«.[26]

Rhetorik	*Leviathan*
To neglect, is to esteem little or nothing; and of three kinds: 1. Contempt, 2. Crossing, 3. Contumely. Contempt, is when a man thinks another of little worth in comparison to himself. Crossing, is the hinderance of another man's will without design to profit himself. Contumely, is the disgracing of another for his own pastime … Those that men are angry with, are: such as mock, deride, or jest at them. And such as shew any kind of contumely towards them. And such as despise those things which we spend most labour and study upon … And such as requite not our courtesy. And such as follow contrary courses, if they be our inferiors … And such as neglect us in the presence of our competitors, of those we admire, of those we would have admire us, of those we reverence, and of those that reverence us … |	… to disobey, is to Dishonour … To neglect, is to Dishonour … To contemne … is to Dishonour; for 'tis undervaluing … To revile, mock, or pitty, is to Dishonour … To refuse to do (those things to another which he takes for signes of Honour), is to Dishonour … To dissent, is Dishonour …

45 Wir zeigen nunmehr die Abhängigkeit der Hobbes'schen Affektenlehre von der »Rhetorik« auf.

---

[25] Die Parallele in H XI 13 weist nur die folgende Übereinstimmung mit der »Rhetorik« auf: »(Ignoscere veniam petenti pulchrum . . .) Inimicos placare beneficiis, turpe.« Damit vgl. Rhet. I 9, 24: καὶ τὸ τοὺς ἐχθροὺς τιμωρεῖσθαι μᾶλλον καὶ μὴ καταλλάττεσθαι (καλόν).

[26] W VI 452 = Rhet. II 2.

Rhetorik (W VI 452ff.)	*Elements* (I, IX [§§ 5 ff.])	*Leviathan* (c. 6)	*De homine* (XII [art. 4 ff.])
anger is desire of revenge, joined with grief, for that he, or some of his, is, or seems to be, neglected. (452 = Rhet. II 2)	Anger … hath been commonly defined to be grief proceeding from an opinion of contempt. (5)		(Ira) oritur quidem saepissime ab opinione contemptus. (4)
ὁ δ'ὀργιζόμενος ἐφίεται δυνατῶν αὐτῷ. (Rhet. II, 2,2) Those to whom men are easily reconciled, are … such as they fear (453 = Rhet. II 3). Vgl. auch Rhet. II 12,9: οὔτε γὰρ ὀργιζόμενος οὐδεὶς φοβεῖται.			Objectum ergo irae est molestum, sed quatenus vi superabile. (4) Iram … metus temperat. (4)
… anger seeks the vexation, hatred the damage, of one's adversary … anger may at length be satiated; but hatred never. (456 = Rhet. II 4).	To kill is the aim of them that hate, … revenge aimeth at triumph (6).		
Shame is a perturbation of the mind arising from the apprehension of evil … to the prejudice of a man's		Griefe, for the discovery of some defect of ability, is Shame … and consisteth in the apprehension of	

	… reputation. The things therefore which men are ashamed of, are those actions which proceed from vice … (458 = Rhet. II 6). |		some thing dishonourable …	
46	*Rhetorik*	*Elements*	*Leviathan*	*De homine*
	Pity is a perturbation of the mind, arising from the apprehension of hurt or trouble to another that doth not deserve it, and which he thinks may happen to himself or his. And because it appertains to pity to think that he, or his, may fall into the misery he pities in others; it follows that they be most compassionate: who have passed through misery … And such as think there be honest men … Less compassionate (are) they that think no man honest … (and) who are in great prosperity. (461 f. = Rhet. II 8)	Pity is imagination or fiction of future calamity to ourselves, proceeding from the sense of another man's present calamity; but when it lighteth on such as we think have not deserved the same, the compassion is the greater, because then there appeareth the more probability that the same may happen to us … The contrary of pity is Hardness of heart, proceeding … from extreme great opinion of their own exemption of the like calamity, or from hatred of all, or most men. (10)	Griefe, for the Calamity of another, is Pitty; and ariseth from the imagination that the like calamity may befall himselfe … for the same Calamity, those have least Pitty, that think themselves least obnoxious to the same.	Dolere ob malum alienum, id est, condolere sive compati, id est, malum alienum sibi accidere posse imaginari, misericordia dicitur. Itaque qui similibus malis assueti sunt, magis sunt misericordes; et contra. Nam malum quod quis minus expertus est, minus metuit sibi. (10)

… indignation … is grief for the prosperity of a man unworthy (462 = Rhet. II 9)	Indignation is that grief which consisteth in the conception of good success happening to them whom they think unworthy thereof. (11)		
Envy is grief for the prosperity of such as ourselves, arising not from any hurt that we, but from the good that they receive. (464 = Rhet. II 10) – Emulation is grief arising from that our equals possess such goods as are had in honour, and whereof we are capable, but have them not; not because they have them, but because not we also.	Emulation is grief arising from seeing one's self exceeded or excelled by his concurrent, together with hope to equal or exceed him in time to come, by his own ability. But, Envy is the same grief joined with pleasure conceived in the imagination of some ill fortune that may befall him. (12)	Griefe, for the successe of a Competitor in wealth, honour, or other good, if it be joyned with Endeavour to enforce our own abilities to equall or exceed him, is called Emulation: But joyned with Endeavour to supplant, or hinder a Competitor, Envie.	Dolor ob praelatum sibi alium, conjunctus cum conatu proprio, est aemulatio: sed conjunctus cum voluntate praelatum sibi retrahendi, invidia est. (11)[27]

No man therefore emulates another in things whereof himself is not capable. (465 = Rhet. II 11) |

Ferner heben wir hervor, daß das 11. Kapitel von »De homine« in seinem Aufbau und im einzelnen den entsprechenden Abschnitten der »Rhetorik« nachgebildet ist. Hobbes erörtert daselbst die bona (6–11), die jucunda (12), die pulchra (13) und die bona comparata (14). Er folgt damit Aristoteles, der in der »Rhetorik« die ἀγαθά (I 6), die ἡδέα (I 11), die καλά (I 9) und die μείζω ἀγαθά (I 7) bespricht. *47*

[27] Rhet. II 11 in princ. ἐπιεικές ἐστιν ὁ ζῆλος καὶ ἐπιεικῶν, τὸ δὲ φθονεῖν φαῦλον καὶ φαύλων. ὃ μὲν γὰρ αὐτὸν παρασκευάζει διὰ τὸν ζῆλον τυγχάνειν τῶν ἀγαθῶν, ὃ δὲ τὸν πλησίον μὴ ἔχειν διὰ τὸν φθόνον.

Rhetorik (W VI)	*De homine*
(Good are) … health … And riches. And friends … And whatsoever art or science. And life … (431 = Rhet. I 6)	(Bona sunt:) Vita. Sanitas … Amicitia. Divitiae … Scientiae sive artes … (6–10)
(Pleasant are) those things we remember, whether they pleased or displeased then when they were present … And victory: therefore also contentious games; as tables, chess, dice, tennis & c.; and hunting; and suits in law. And honour and reputation … And to be beloved and respected. And to be admired. And to be flattered … And change or variety … And to learn. And to admire … And imitation; and therefore the art of painting; and the art of carving images; and the art of poetry; and pictures and statues … And every one himself … And to be thought wise … (441 f. = Rhet. I 11)	Imitatio, jucundum: revocat enim praeterita. Praeterita autem si bona fuerint, jucunda sunt repraesentata, quia bona; si mala, quia praeterita. Jucunda igitur musica, poesis, pictura. Nova, jucunda: appetuntur enim ut animi pabulum. Bene sentire de sua ipsius potentia, sive merito sive immerito, jucundum … victoria, jucunda … et ludi certaminaque omnia, jucunda; quia qui certant, victoriam imaginantur.[28] Placent autem maxime certamina ingeniorum.[29] (12)[29*]
Of the colours or common opinions concerning good and evil, comparatively. (432) |	Bona comparata.
48 … And that which is lasting (is a greater good), than that which is not lasting … And what many desire, than what few. (434 = Rhet. I 7)	Bona et mala si comparentur, majus est, caeteris paribus, quod est diuturnius … Et, caeteris paribus, quod pluribus bonum, quam quod paucioribus. (14)

Endlich erinnern wir an den Zusammenhang zwischen De homine XIII 5 und entsprechenden Abschnitten der »Rhetorik«.

Rhetorik	*De homine*
Τὰ δὲ ἤθη ποῖοί τινες κατὰ … τύχας, διέλθωμεν μετὰ ταῦτα … τύχην δὲ λέγω εὐγένειαν καὶ πλοῦτον καὶ δυνάμεις … (Rhet. II 12 in princ.)	A bonis fortunae, hoc est, a divitiis, a nobilitate generis, a potentia civili fit ut ingenia aliquatenus varientur; nam a divitiis et potentia civili, ingenia plerumque fiunt superbiora; nam qui plus possunt, plus licere sibi postulant, id est, ad injurias inferendas magis propensi sunt, et ad societa cum
Rich men are contumelious, and proud … And think themselves wor-	

[28] [Cf. Rhet. I. 11, § 15:] ὅπου γὰρ ἅμιλλα, ἐνταῦθα καὶ νίκη ἐστίν.
[29] [Cf. ibid.:] ἡ δικανικὴ καὶ ἡ ἐριστικὴ ἡδεῖα.
[29*] [As regards the following paragraph, see above, p. 36. = S. 43 f.]

thy to command ... They do injury, with intention not to hurt, but to disgrace; and partly also through incontinence. There is a difference between new and ancient riches. For they that are newly come to wealth, have the same faults in a greater degree; for new riches are a kind of rudeness and apprenticeship of riches (W VI 470 f. = Rhet. II 16)
The manners of men in power, are the same, or better than those of the rich ... When they do injuries, they do great ones. (l. c. 471 = Rhet. II 17) |

iis, qui minus possunt, aequis legibus ineundam ineptiores sunt. Nobilitas antiqua ingenium facit come ... Nobilitatis novae ingenium magis est suspicax, ut qui, nondum satis certi quantus honor sibi tribui debet, fiunt versus inferiores saepe nimis asperi, versus aequales nimis verecundi.

Da Hobbes in seinen späteren Schriften Stellen aus der »Rhetorik« benutzt, von denen er in den früheren Schriften keinen Gebrauch gemacht hatte, so ergibt sich, daß er bei der Abfassung aller seiner systematischen Darstellungen der Anthropologie (»Elements«: 1640; »Leviathan«: 1651; »De homine«: 1658) jedes Mal die »Rhetorik« von neuem studiert hat. So viel liegt in seiner Bemerkung zu Aubrey beschlossen: »But (Aristotle's) rhetorique was rare«. *49*

Hobbes' Beschäftigung mit der »Rhetorik« läßt sich bis etwa 1635 zurückverfolgen. Das ausführlichere englische »Rhetorik«-Excerpt (W VI 419–510) ist im Februar 1637 zum ersten Mal veröffentlicht worden.[30] Hobbes hat bereits 1635 eine eigene Darstellung der Affekten-

[30] Siehe A Transcript of the Registers of the Company of Stationers in London. Vol. IV. London 1877, p. 346. Ein Exemplar der Ausgabe von 1637 findet sich in der Bibliothek des British Museum. Beide englische »Rhetorik«-Excerpte sind 1681 aus Hobbes' Nachlaß zusammen veröffentlicht worden; nach der Angabe des Herausgebers wären sie ca. 1650 entstanden. Diese Angabe läßt sich bezüglich des ausführlicheren Excerpts, dessen Erstdruck aus dem Jahr 1637 dem Herausgeber offenbar unbekannt geblieben war, direkt widerlegen; sie ist aber auch bezüglich des kürzeren Excerpts (W VI 511–536) sehr unwahrscheinlich. Das kürzere Excerpt, das übrigens mit der Vorlage viel freier verfährt als das ausführlichere, behandelt, unter Weglassung der Affektenlehre u. dgl., ausschließlich die Rhetorik im engsten Sinne, und davon, daß sich Hobbes noch zu der vom Herausgeber angenommenen Zeit, d. h. zu der Zeit, da er, in Paris lebend, am »Leviathan« arbeitete, mit Rhetorik befaßt habe, ist nichts bekannt. Man kann geradezu sagen, daß sich Hobbes' Interesse an Rhetorik im Lauf der Zeit immer mehr verringert hat; man vergleiche nur, um sich davon zu überzeugen, die einschlägigen Kapitel von E (I, XIII und II, VIII 13) mit denen von Ci (XII 12) und L (c. 25 und 29). Da übrigens das kürzere Excerpt den Eindruck macht, daß es einem Schüler diktiert worden ist, so darf man annehmen, daß auch es aus dem Rhetorik-Unterricht, den Hobbes zwi-

lehre erwogen;[31] und wie sehr insbesondere seine früheste Behandlung der Affektenlehre durch die Aristotelische »Rhetorik« beeinflußt ist, haben wir gesehen. Außerdem hat er, wie er selbst berichtet, den 3. Earl of Devonshire während der Jahre 1631–1638 u. a. in Rhetorik unterrichtet.[32] Man kann daher für sicher halten, daß wenigstens das ausführlichere »Rhetorik«-Excerpt im Zusammenhang mit dieser Unterrichtstätigkeit einerseits, mit der Vorbereitung der »Elements« andererseits entstanden ist. Ungefähr denselben Entstehungstermin wird man aber auch für das kürzere »Rhetorik«-Excerpt anzunehmen haben.[33]

Hobbes' genauere Beschäftigung mit der Aristotelischen »Rhetorik« ist erst für die 30er Jahre des Jahrhunderts, d. h. für die Zeit, zu der er bereits den Bruch mit dem Aristotelismus offen vollzogen hatte, mit
50 Sicher|heit nachzuweisen. Immerhin sei daran erinnert, daß er in Oxford u. a. Rhetorik gehört hat. Vor allem aber kann man aus seiner Einleitung zur Thukydides-Übersetzung entnehmen, daß ihn die Phänomene der Beredsamkeit einerseits, der Affekte andererseits als politische Themen – und als solche werden sie in der Aristotelischen »Rhetorik« behandelt – bereits in seiner humanistischen Periode beschäftigt haben.[34] Überhaupt scheint es uns richtiger anzunehmen, daß die Schätzung und Benutzung der »Rhetorik«, die sich für Hobbes' Reifezeit nachweisen läßt, das letzte Überbleibsel des Aristotelismus seiner Jugend ist, als zu meinen, daß Hobbes, nachdem er sich zuvor nur mit Dichtern und Geschichtsschreibern abgegeben, plötzlich nach seiner Wendung zu systematischem Philosophieren wie zuvor die Elemente Euklids, so dann auch die »Rhetorik« für sich entdeckt habe.

Unter den »Hobbes papers« in Chatsworth findet sich ein freies Excerpt der *Nikomachischen Ethik*, das auf der Aristoteles-Interpretation des Paduaner Aristotelikers Franc. Piccolomini beruht. Vielleicht darf man in diesem Excerpt eine weitere Spur des Aristotelismus von Hobbes' Jugend sehen.[34*] Es ist zwar nicht in Hobbes' Handschrift geschrieben; aber wenn es nicht durch einen Zufall unter die »Hobbes

---

schen 1631 und 1638 dem 3. Earl of Devonshire erteilt hat, hervorgegangen ist. [See also below, p. 76, note 3. = S. 79, Anm. 46.]

[31] Siehe seinen Brief an den Earl of Newcastle, Historical MSS. Commission, 13th Report, App., Part II, p. 126.

[32] O I, p. LXXXIX.

[33] Siehe Anm. 30.

[34] Vgl. W VIII, pp. XVII, XXVI und XXIXf.

[34*] [Cf. pp. 46f. und 116, note 3, below. = S. 53f. und S. 115, Anm. 27.]

papers« geraten ist, so wird man vermuten dürfen, daß Hobbes zu der Zeit, da er noch glaubte, sich bei einem modifizierten Aristotelismus beruhigen zu können, sich, sei es die Aristoteles-Erklärung des Piccolomini hat excerpieren lassen, sei es das Excerpt, das ein anderer für sich hergestellt hat, ausgeliehen hat. So viel ist gewiß, daß dieses Excerpt nicht als Grundlage für Hobbes' spätere Aristoteles-Kritik gedient hat, daß es also, wenn es überhaupt etwas mit Hobbes zu tun hat, von ihm während seiner humanistischen Periode benutzt worden ist.

IV. Adelstugend

Hobbes' humanistische Studien haben sich in seiner Thukydides-Übersetzung vollendet. Zwar hat er auch andere Historiker gelesen, und er hat nicht nur Historiker gelesen – aber so wie Thukydides hat ihn kein anderer Autor beschäftigt. Zwar hat er auch Homer ins Englische übersetzt – aber in den Mußestunden seines Alters, nachdem er sein philosophisches Lebenswerk abgeschlossen hatte, »because (he) had nothing else to do«.[1] Das Geschichtswerk des Thukydides hingegen steht während seiner Jugend, auf sein philosophisches Lebenswerk vorausweisend, im Mittelpunkt seiner Interessen. Thukydides kam zu diesem Vorzug als »the most politic historiographer that ever writ«.[2] Charakterisiert man daher Hobbes' humanistische Studien mit Rücksicht auf den vorzüglichen Gegenstand derselben, so muß man sagen: dieser Humanismus ist durch das Interesse an Historie in politischer Absicht bestimmt.

»History and civil knowledge« sind für Hobbes während seiner humanistischen Periode viel enger verbunden als später. «History and civil knowledge» aber sind »that kind of learning which best deserveth the pains and hours of *great persons*«.[3] In diesem Sinne empfiehlt Hobbes insbesondere die Schriften des Thukydides »as having in them profitable instruction for *noblemen*, and such as may come to have the managing of great and weighty actions«.[4] »History and civil knowledge« haben also eine ausgezeichnete Bedeutung für den *Adel*. Hobbes' Humanismus hätte daher einen philosophischen Sinn, wenn der Adel, unter dem er lebte, nicht bloß für seine Lebensumstände, sondern auch für sein Denken bestimmend gewesen wäre, mit anderen Worten, wenn

---

1 W X, p. X.
2 W VIII, p. VIII.
3 l. c., p. IV.
4 l. c., p. V. – Vgl. auch die spätere Äußerung in Ci, p: »dignissima certe scientiarium haec ipsa (sc. scientia civilis) est, quae ad principes pertinet, hominesque in regendo genere humano occupatos . . .«

Hobbes, nach seiner Wendung von der Metaphysik zur Moral und Politik, als die höchste Tugend die *Adelstugend* angesehen hätte.

Daß dem so ist, geht selbst aus derjenigen Äußerung des Hobbes hervor, durch die er die Möglichkeit einer eigentümlichen Adelstugend zu bestreiten scheint. Er sagt: »*honour* and honesty are but the same
52 thing in the | different degrees of persons«.[5] Aber indem er so leugnet, daß das Wesen der Tugend durch die Verschiedenheit der Stände berührt wird, gibt er zugleich zu, daß dieselbe Tugend in den verschiedenen Ständen verschiedene Namen hat, sich verschieden darstellt; deutet er auf die Möglichkeit hin, daß dieselbe Tugend oder wenigstens manche von denselben Tugenden, die grundsätzlich von allen Menschen erworben werden können, doch am ehesten von dem höchsten Stand zu erwarten sind. Wäre Hobbes nicht der Meinung gewesen, daß die Tugend als »honour« verstanden vor der Tugend als »honesty« verstanden den Vorzug verdient, so hätte er nicht eine Seite später die »*heroic virtue*« der Cavendish-Familie preisen können; so hätte er nicht das Studium der Geschichte mit der Bemerkung empfehlen können, daß »in history, actions of *honour* and dishonour do appear plainly and distinctly, which are which«;[6] so hätte er nicht sagen können, »that though (Thucydides) had never written an history, yet had not his name not been extant, in regard of his *honour and nobility*«,[7] nämlich wegen seiner vornehmen Abkunft.

An der Schätzung des Adels, insbesondere des alten Adels, hat Hobbes auch später immer festgehalten. In den »Elements« heißt es: »nobility is honourable«;[8] im »Leviathan«: »To be descended from conspicuous Parents, is honourable«;[9] und in »De homine«: »Nobilitas antiqua ingenium facit come, propterea quod in tribuendo cuique honorem, tuto largi et benigni esse possunt, cum debiti sibimet ipsis honoris satis sint securi.«[10]

---

5 W VIII, p. V. – Vgl. Sir Thomas Elyot, A preservation againste deth (London 1545): »... honoure is nothynge but honestee, although it hath been usurped for the estimacion, that is in authoritee.«

6 W VIII, p. VI.

7 l. c., p. XIII. [Cf. Cicero, *Orator*, IX. 32: »... nec vero, si (Thucydides) historiam non scripsisset, nomen eius exstaret, quum praesertim fuisset honoratus et nobilis.«]

8 I, VIII 5.

9 c. 10 (46).

10 XIII 5; cf. auch 3.

Die Schätzung des Adels und der Adelstugend einerseits, der Aristotelismus, den wir vorhin als die philosophische Grundlage von Hobbes' Humanismus aufzuweisen versucht haben, andererseits stehen in einem geschichtlichen Zusammenhang. Von der klassischen Darstellung der Adelstugend, von Castigliones »Cortegiano«, ist mit vollem Recht gesagt worden: »it is from Aristotle's Ethics that Castiglione borrows the framework of his ideal character«.[11] Der Aristotelismus erfährt eben damit eine grundsätzliche Veränderung. Castiglione hält zwar ausdrücklich am Vorzug des | kontemplativen Lebens vor dem *53*
praktischen fest; und wenn er als die idealen Höflinge Platon und Aristoteles bezeichnet, so meint er damit zweifellos auch, daß der Höfling im idealen Fall gleichsam nur die irdische Erscheinungsform des Philosophen ist; ja, man übertreibt vielleicht nicht einmal sehr, wenn man Castigliones Anweisung zum Höflingsleben als eine ironische Anweisung zum philosophischen Leben auffaßt: der Höfling, also im idealen Fall ein Philosoph wie Platon oder Aristoteles, und nicht der Fürst, dessen Erziehung und Leitung dem Höfling anvertraut ist, erhebt sich zur Schau der vollkommenen Schönheit; und so wenig bei Platon die Ideenschau, die unerläßliche Bedingung für die richtige Staatsleitung, an sich im Dienst der Staatsleitung steht, so wenig steht bei Castiglione die den vollkommenen Höfling erfüllende Liebe zur idealen Schönheit im Dienst der Erziehung und Leitung des Fürsten. Indessen, vor die Frage gestellt, ob denn der vollkommene Höfling, also ein Philosoph wie Platon oder Aristoteles, nicht grundsätzlich jedem Fürsten überlegen sei, d. h. aber vor die Frage nach dem Rangverhältnis von Theorie und Praxis gestellt, entscheidet sich Castiglione für den Vorzug des vollkommenen Fürsten vor dem vollkommenen Höfling, und damit für den Vorzug der Praxis vor der Theorie.[12] Die Tugend, der der Fürst nachzustreben hat, also die höchste Tugend, ist aber die *heroische Tugend*, die Tugend des Herkules oder Alexanders des Großen.[13]

Die Tendenz, die theoretische Tugend zugunsten der heroischen Tugend zurückzudrängen, zeigt sich auf unentschiedenere und pedanti-

---

[11] Sir Walter Raleigh, Some authors, Oxford 1923, p. 99. – Es sei auch daran erinnert, daß einer der bekanntesten Aristoteliker des 16. Jahrhunderts, Augustinus Niphus, eine Schrift »De viro aulico« verfaßt hat (siehe dessen Opuscula moralia et politica, Paris 1645, II 240ff.).

[12] The Book of the Courtier, done into English by Sir Thomas Hoby, ed. Everyman's Library, pp. 295, 297, 300.

[13] l. c., pp. 276, 289 f., 300.

schere Weise in dem Excerpt der Nikomachischen Ethik, das sich unter den »Hobbes papers« in Chatsworth findet. Der unbekannte Verfasser dieses Excerpts verlangt, daß die Erörterung der dianoëtischen Tugenden aus der Ethik ausgeschlossen werde;[14] demgemäß behandelt er ausschließlich die moralischen Tugenden, sowohl die Analyse der dianoëtischen Tugenden im 6. Buch der Nikomachischen Ethik als auch die den Vorzug der Theorie vor der Praxis begründende Erörterung im 10. Buch fortlassend. Dagegen bespricht er, ausdrücklich von Aristoteles abweichend und dem Vorgang von Franc. Piccolomini folgend,[15] verhältnismäßig viel ausführlicher als Aristoteles die heroische Tugend als
54 die »excellens Virtus moralis, ex quâ | magnum aliquis et publicum bonum ardenter cupit, constanter tentat, et foeliciter«.[16] Die Behandlung der heroischen Tugend ist einem besonderen Abschnitt zugewiesen, und zwar demjenigen, mit dem das Excerpt schließt.

Nun ist zweifellos die heroische Tugend nicht ohne weiteres identisch mit der Adelstugend, und die Steigerung des Interesses an der heroischen Tugend, die sich im Renaissance-Aristotelismus auch sonst beobachten läßt,[17] ist sicher nicht allein und wahrscheinlich nicht einmal vorzüglich aus dem Interesse an der Adelstugend zu erklären. Aber auf welchem Wege und aus welchen Gründen auch immer sich die Angleichung von »heroischer Tugend« und »Adelstugend« vollzogen hat[18] – für Hobbes jedenfalls steht die Identität von heroischer Tugend und Adelstugend von vornherein fest. Wenn er in dem Widmungsschreiben zur Thukydides-Übersetzung die Tugenden der Cavendish-Familie rühmt, so kenn-

---

[14] »Intellectualis virtus cum ad Ethicam disciplinam essentiali methodi iure non pertineat, ideo in praesens differenda eius tractatio, ut ne dicam penitus rejicienda.« (p. 1)

[15] »Egit Philosophus de Virtute Heroica succincte, et breviter. Piccolomineus vero satis copiose . . .« (p. 12)

[16] pp. 38f. – Diese Definition der heroica virtus ist beeinflußt von Ciceros Erörterung der magnanimitas; vgl. De officiis I, 20, 66.

[17] Ich verweise auf Johannes de Stobniczas Kommentar zu Lionardo Bruni, In moralem disciplinam introductio, sowie auf A. Niphus, De sanctitate, lib. 1. (Opuscula moralia, I, 157ff.)

[18] Wie sehr sich vor allem von der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts an die Bedeutung von »Hero« der Bedeutung von »vollendeter Edelmann« nähert, kann man aus Murray's English Dictionnary s.v. Hero, heroic etc. ersehen. Es sei auch an B. Gracians Buch »El Heroe« (1637) erinnert, das der Adelsliteratur zugerechnet werden darf.

zeichnet er diese Tugenden in gleicher Weise als »honour« und als »heroic virtue«.[19]

An der Gleichsetzung von »heroic virtue« und »honour« hat Hobbes auch später festgehalten. »Heroen« ist für ihn nur die antike Bezeichnung für Fürsten und Adel, die »heroische Tugend« identisch mit der Tugend des Hofes.[20] Zur heroischen Tugend gehören wesentlich: Tapferkeit, adlige Herkunft, Schönheit, Liebe, Herrschaft, Weisheit, Kunst der Unterhaltung, Ehrgeiz[21] – das heißt aber diejenigen Tugenden, die nach Castiglione wesentlich den vollendeten Edelmann ausmachen. Eben | diese Tugenden behandelt Hobbes in seiner Ethik unter dem Titel *55*
»Honour«. Er sagt daselbst: »Honourable are ... Beauty of person, consisting in a lively aspect of the countenance ... as also, general reputation amongst those of the other sex ... And actions proceeding from strength of body and open force ... such as are victory in battle or duel ... Also to adventure upon great exploits and danger ... And to teach or persuade ... And nobility ... And authority ...«[22] Die Bedeutungen von »heroic virtue« und von »honour« decken sich also vollständig, und die mit beiden Ausdrücken gemeinten Tugenden sind die spezifischen Tugenden des Edelmanns.

Die ursprüngliche Funktion der Abschnitte in Hobbes' Ethik, die von

---

[19] W VIII, pp. V und VI.

[20] »As philosophers have divided the universe, their subject, into three regions, celestial, aerial, and terrestial; so the poets ... have lodged themselves in the three regions of mankind, court, city, and country ... For there is in princes, and men of conspicuous power, anciently called heroes, a lustre and influence upon the rest of men, resembling that of heavens ...« W IV 443 f. – »By profit (of an heroic poem), I intend ... accession of prudence, justice, and fortitude, by the example of such great and noble persons as he introduceth speaking, or describeth acting.« W X, p. III.

[21] »... the work of an heroic poem is to raise admiration, principally, for three virtues, valour, beauty, and love ... a hero('s) ... glory lies ... in courage, nobility, and other virtues of nature, or in the command he has over other men.« W X, p. IV. – In Gondibert und Oswald, Figuren aus Sir William Davenants Epos »Gondibert« findet Hobbes »nothing but settled valour, clean honour, calm counsel, learned diversion, and pure love; save only a torrent or two of ambition, which, though a fault, has somewhat heroic in it, and therefore must have place in an heroic poem.« W IV 451. – Heroische Dichtung hat es zu tun mit »great persons, that have their minds employed on great designs.« l. c., 454 f.

[22] E I, VIII 5. Vgl. auch die etwas abweichende Aufzählung in L c. 10 (46 f.).

»Honour« handeln, ist also die Explikation der Adelstugend. »Honour« ist ja in demselben Sinn dem Adel zugeordnet wie »honesty« den unteren Ständen.[23] Übrigens besteht sogar ein literarischer Zusammenhang zwischen Hobbes' Analyse der Ehre und der zeitgenössischen Adelsliteratur. Man vergleiche zu jener die folgende Stelle aus W. Segar, »Honour Military and Civill« (London 1602): »... divers demonstrations of honour are also due by externall countenance, words, and gesture; as by attentive hearing of him that speaketh, by rising to him that passeth, etc. He that sitteth doth receive honour from him that standeth ... A man that sitteth at the table is more honoured then hee that serveth ... He is most honoured that walketh next the wall (unlesse they be three in number) for then he that is in the mids, is in the worthiest place ... A man is also honoured, when his Prince or other superiour is pleased to salute him by word or writing, or to grace him with gift of any Office or dignitie ... Men are honoured by bearing Armes: For who so hath Armes from Ancesters, is more honourable then he who is the first Gentleman of his race ...«[24] Von dergleichen Bemerkungen über Ehre geht Hobbes aus; er vertieft sie alsbald grundsätzlich, indem er sie in den Rahmen aufnimmt, den die Analyse der καλά in Aristoteles' »Rhetorik« darbot.[25]

Hobbes nennt in seinen Kennzeichnungen der heroischen Tugend die Tapferkeit stets an erster Stelle.[26] Die Adelstugend ist vorzüglich Kriegertugend, Tugend, die sich vorzüglich im Kriege zeigt. Castiglione sagt: »I judge the principall and true profession of a Courtier ought to be in
56 feates of armes, the which above all I will have him to practise lively, | and to bee knowne among others of his hardines, for his atchieving of enterprises, and for his fidelitie towards him whom he serveth«; der Höfling soll sein »shewing alwaies and counting in effect, armes to bee his principall profession, and all the other good qualities for an ornament thereof.«[27] Diese Ansicht macht sich Hobbes zu eigen, indem er die Ehre, die Adelstugend, dem Krieg umkehrbar eindeutig zuordnet: »The sum of virtue is to be sociable with them that will be sociable, and formidable to them that will not. And the same is the sum of the law of

---

23 Siehe o. S. 51 f.
24 l. c., pp. 211 f., Vgl. damit E I, VIII 6 und L c. 10 (45ff.).
25 Siehe o. S. 43 ff.
26 Siehe S. 54 Anm. 21.
27 The Courtier, ed. c., pp. 35 f. und 72.

nature; for in being sociable, the law of nature taketh place by the way of peace and society; and to be formidable, is the law of nature in war, where to be feared is a protection a man hath from his own power; and as the former consisteth in actions of equity and justice, the latter consisteth in actions of *honour.*«[28] »The only law of actions in war is honour.«[29]

Die *Analyse* der Ehre findet sich in den »Elements« und im »Leviathan«, ja auch (als Analyse des »Pulchrum«) in »De homine«. Um so auffälliger ist, daß die ausdrückliche Kennzeichnung der Ehre als *Tugend* (nämlich des Krieges) nur in der frühesten Darstellung vorkommt. In »De cive« wird zwar die Tapferkeit noch als Tugend genannt, aber schon nicht mehr im Zusammenhang mit der Ehre; vollends im »Leviathan« und in »De homine« fällt selbst die Tapferkeit aus: an die Stelle der Dreiheit »Ehre, Gerechtigkeit und Billigkeit« tritt mehr und mehr die Zweiheit »Gerechtigkeit und Liebe«.[30] Also *je mehr* Hobbes seine politische Wissenschaft ausarbeitete, um so mehr entfernte er sich von der anfänglichen Anerkennung der Ehre als Tugend, von der anfänglichen Anerkennung der Adelstugend. Wir sehen auch in diesem Sachverhalt ein Indizium dafür, daß für Hobbes zu der Zeit, *bevor* er den Gedanken einer selbständigen und zusammenhängenden Bearbeitung der politischen Wissenschaft gefaßt hatte, und erst recht während seiner humanistischen Periode, die Ehre oder die heroische Tugend das maßgebende Ideal gewesen ist.

Hobbes hat sich also im Lauf seiner Entwicklung immer weiter von der | Anerkennung der Adelstugend entfernt. Am Ende dieses Prozesses *57*
steht aber nicht bloß die Begründung einer eigentümlich bürgerlichen Moral, sondern zugleich eine Sublimierung und Verinnerlichung der Adelstugend selbst.

---

[28] E I, XVII 15.
[29] E I, XIX 2.
[30] Vgl. mit E I, XVII 15 die Parallelen in Ci III 32, L c. 15 (81ff.) und H XIII 9 (siehe o. S. 26f.). – Vgl. ferner mit E I, XIX 2 die Parallelen in Ci und L. In L – c. 17 (87) – kommt zwar der Ausdruck »Lawes of honour« vor, für den sich keine Entsprechung in Ci – V 2 – findet; dafür aber werden an einer Reihe von anderen Stellen [in the *Leviathan*], die keine Parallelen in E oder Ci haben, ausdrücklich – ganz im Sinne von Ci V 2, aber viel schärfer als dort – »Honour« und »Justice« nicht mehr als komplementär, sondern als gegensätzlich dargestellt; vgl. L c. 10 (47), c. 12 (58) und c. 13 (66). [See below, p. 113f. and 120. = Siehe u. S. 112ff. und 119.]

Die »Ehre« eines Mannes ist Hobbes' Definition zufolge die Anerkennung seiner *Überlegenheit* über andere durch andere. Demgemäß sind »ehrenhaft« »those signs for which one man acknowledgeth power or excess above his concurrent in another.«[31] Insbesondere sind »ehrenhaft« alle Affekte oder Handlungen, die aus dem *Bewußtsein* der eigenen Überlegenheit hervorgehen. Dieses Bewußtsein heißt Ruhm oder Stolz.[32] Aber diese formale Bestimmung, derzufolge das Überlegenheitsbewußtsein nur ein besonderer Fall von (anerkennbarer) Überlegenheit ist,[33] verdeckt das eigentliche Verhältnis von »Ruhm« (oder »Stolz«) und »Ehre«. Denn »ehrenhaft« sind vorzüglich diejenigen Handlungen, die *aus* dem Überlegenheitsbewußtsein des Handelnden hervorgehen. Daher darf man sagen: der Ruhm oder Stolz ist die Quelle der Ehre.[34] Ruhm oder Stolz, Bewußtsein der eigenen Überlegenheit, ist aber dann, wenn dieses Bewußtsein wohlbegründet ist, *magnanimity*.[35] Die magnanimity ist es, die von Hobbes später als der Ursprung nicht bloß der Ehre, sondern aller Tugend betrachtet wird.

Der Zusammenhang von magnanimity mit Ehre, Überlegenheitsbewußtsein und Adel ist von Aristoteles klassisch expliziert worden.[36] Für Aristoteles ist die magnanimity einerseits eine Tugend unter anderen – sie ist das rechte Verhalten zu großen Ehren –, andererseits aber ist sie »eine Art Schmuck der (anderen) Tugenden«; sie setzt diese notwendig voraus, und sie macht diese größer. Die magnanimity faßt gewissermaßen die übrigen Tugenden als Tugenden des überlegenen, freien Einzelnen zusammen, so wie die Gerechtigkeit[37] die übrigen Tugenden als Tugenden des dem Gesetz gehorchenden, sich zum Mitbürger richtig verhaltenden Bürgers zusammenfaßt. Wenn nun an die Stelle des labilen Gleichgewichts, das die »Nikomachische Ethik« zwischen magnanimity und Gerechtigkeit walten läßt, mehr und mehr das Übergewicht der magnanimity über die Gerechtigkeit tritt, so bedeutet das also, daß als moralisches Prinzip immer weniger Gesetz und Pflicht und immer mehr
58 das | Überlegenheitsbewußtsein (»Ruhm«) des überlegenen Individuums

31 E I, VIII 5.
32 E I, IX 1; Ci I 2 und IV 9; L c. 6 (27) und c. 10 (46).
33 Vgl. E I, VIII 5.
34 E I, XIX 2; Ci I 4–5; L c. 13 (64).
35 E I, IX 20.
36 Eth. Nic. IV 7–9.
37 Eth. Nic. V 2–3.

und sein Interesse an der Anerkennung seiner Überlegenheit durch andere (an »Ehre«) aufgefaßt wird.

Eine derartige Entwicklung scheint sich in der Renaissance vollzogen zu haben.[38] Sie dokumentiert sich in gewissen Grenzen in dem Höflingsideal Castigliones. »Magnanimity is the soul of the Courtier, for it preserves him, in a world of minute observances, from laying stress on trifles, from losing sight of the end in a sedulous study of the means. It is only by virtue of magnanimity that the Courtier can attain to that negligence . . . which is of the essence of good manners.«[39] Und zwar ist es nicht allein magnanimity als *Bewußtsein* der Überlegenheit, sondern auch und gerade magnanimity als *Interesse* an Überlegenheit und an Anerkennung seiner Überlegenheit durch andere, die den Höfling Castigliones bestimmt. Der Höfling soll sich auf die Kunst des Gefallens und Auffallens verstehen: »And to conclude, I say that (to doe well) the Courtier ought to have a perfect understanding in that wee have saide is meete for him, so that every possible thing may be easie to him, and all men wonder at him, and hee at no man.«[40] Die Steigerung des Interesses am rechten Verhalten zu großen und kleinen Ehren zeigt sich insbesondere in denjenigen Abschnitten von Castigliones Buch, die am meisten originell sind, in seiner Beschreibung der Grazie. Alle Künste und Fertigkeiten des Höflings bedürfen, um vollkommen zu sein, der Grazie. Sie gewinnen Grazie allein dadurch, daß die Kunst kunstvoll verborgen wird, d. h. so, daß das Verbergen selbst verborgen bleibt.[41] Der Grazie am meisten entgegengesetzt ist die Affektation, das prahlerische Sich-selbst-Darstellen und -Loben. Dies bedeutet aber keineswegs, daß die Grazie wesentlich Bescheidenheit sei. Im Gegenteil – die Grazie

---

[38] Vgl. Jacob Burckhardt, Die Kultur der Renaissance in Italien, 10. Aufl., I, 152ff. und II, 155ff., sowie L. Einstein, Tudor Ideals, London 1921, 259ff.

[39] Sir Walter Raleigh, l. c., 100.

[40] Castiglione, l. c., 129; vgl. auch 41f. und 95ff. – Sir Thomas Elyot sagt in seinem »Governour«: »Magnanimitie . . . is, as it were, the garment of Vertue, wherewith she is set out . . . to the uttermoste . . . Semblably doth Magnanimitie, joined with any vertue, sette it wounderfully furthe to be beholden, and . . . mervayled at . . .«, vgl. auch die folgenden Kapitelüberschriften aus Gracians »El Heroe« (zitiert nach der englischen Übersetzung London 1726): »That (the Hero) should excel in what is great and noble. That he should aim at a priority in merit. That he should choose bright and shining qualities before others. That he should often be renewing his reputation. That he should have emulation in him.«

[41] Castiglione, l. c., 43 und 46 f.

steht im Dienste gerade des Gefallens und Auffallens; sie ist sogar ein feiner Betrug, kraft dessen der Höfling den Ruf von Geschicklichkeiten gewinnt, die er gar nicht besitzt: »And in every thing that (the Courtier)
59 hath to doe or to speake, if it be | possible, let him come alwaies provided and thinke on it before hand, shewing notwithstanding the whole to be done ex tempore, and at the first sight. As for the things he hath but a meane skill in, let him touch them (as it were) by the way, ... in such wise that a man may believe he hath a great deale more cunning therein, than he uttereth ... This ... is rather an ornament that accompanieth the thing he doth, than a deceite: and though it be a deceite, yet it is not to be disalowed.«[42]

Castiglione bleibt bei alledem grundsätzlich auf dem Boden der Aristotelischen Ethik. Hobbes' schließliche Lehre von der magnanimity hingegen setzt den vollständigen Bruch mit dem Aristotelismus voraus. Er gebraucht gelegentlich »magnanimity« und »courage« synonym.[43] Dieser Sprachgebrauch erinnert unmittelbar an Sir Thomas Elyots »The Boke named the Governour« (1531), in dem von »Magnanimitie, whiche may be named valyaunt courage« gehandelt wird,[44] und dann an Ciceros Behandlung der magnanimity im 1. Buch von »De officiis«, auf der Elyots Darstellung beruht.[45] Nach der Lehre der Stoa, auf die Ciceros Ausführungen ihrerseits zurückgehen, und die später von Thomas Aquinas mit der Aristotelischen vereinbart worden ist, wird die magnanimity genauer als ein Teil der Tapferkeit bestimmt.[46] Dieser von der Stoa begründeten Tradition also folgt Hobbes, wenn er von »magnanimity or courage« spricht. Aber er geht bereits über diese Tradition hinaus, indem er nicht die magnanimity als Teil der Tapferkeit, sondern

---

[42] Castiglione, l. c., 130ff.; vgl. 46, 48 f. und 100.

[43] E I, XIX 2.

[44] Elyot sagt: »... nowe I remembre me, this worde Magnanimitie beinge yet straunge, as late borrowed out of the latyne, shall nat content all men ... I will adventure to put for Magnanimitie a worde more familiar, callynge it good courage...« – Sir Thomas Hoby gibt in seiner Übersetzung des »Cortegiano« »magnanimità« mit »noblenesse of courage« und »stoutnesse of courage« wieder.

[45] Für Cicero, De off. I 20ff. bilden fortitudo animi und magnitudo animi eine untrennbare Einheit.

[46] Siehe G. Krüger, Die Herkunft des philosophischen Selbstbewußtseins, Logos, XXII 261ff. Krüger untersucht die Geschichte des Begriffs der magnanimitas im Zusammenhang einer Interpretation von Descartes' Lehre von der générosité.

umgekehrt die Tapferkeit, und außerdem auch die Freigebigkeit, als Besonderung der magnanimity auffaßt: »Contempt of little helps, and hindrances, Magnanimity. Magnanimity, in danger of Death, or Wounds, Valour, Fortitude. Magnanimity, in the use of Riches, Liberality.«[47] Hobbes will, so scheint es, alle Tugenden des Adels, alle glänzenden Tugenden als Auswirkungen des Selbstbewußtseins überlegener Menschen verstehen. Er geht diesen Weg weiter und zu Ende, indem er selbst die Gerechtigkeit als Folge der magnanimity auf|faßt.[48] *60*
Magnanimity, als »contempt of little helps«, ist aber nicht bloß »contempt of unjust helps«, sondern auch und erst recht »contempt of dishonest helps«.[49] Magnanimity ist in demselben Sinn Ursprung der Ehre, wie sie Ursprung der Gerechtigkeit ist. Wenn anders aber Ehre und Gerechtigkeit »the sum of virtue« sind,[50] so darf man Hobbes' Lehre von der magnanimity dahin zusammenfassen, daß die magnanimity der Ursprung schlechthin aller Tugend ist.[50*] Vielleicht sollte man mehr, als es gewöhnlich geschieht, an diese extreme Zuspitzung der Adelstugend, die sich im »Leviathan« findet, denken, wenn man die Tatsache verstehen will, daß »Hobbism (after the Restoration) became an almost essential part of the fine gentleman.«[51]

Was hat aber diese Lehre von der magnanimity zu bedeuten? Welches ist ihre letzte Voraussetzung? Hobbes' Lehre unterscheidet sich auf den ersten Blick von der Aristotelischen dadurch, daß für Hobbes nicht mehr wie für Aristoteles die magnanimity ein »Schmuck« u. a. der schon zuvor vorhandenen Gerechtigkeit, sondern der Ursprung u. a. der Gerechtigkeit ist. Diese Veränderung bedeutet grundsätzlich, daß das Selbstbewußtsein des überlegenen Menschen, allgemeiner: daß eine *Gesinnung*, und nicht mehr eine Haltung die Tugend konstituiert. Daß dem so ist, zeigt insbesondere Hobbes' ausdrückliche Kritik der Aristotelischen Ethik: »... the Writers of Morall Philosophie, though they

---

47 L c. 6 (26).
48 Siehe o. S. 32 f.
49 »Magnanimity is contempt of unjust, or dishonest helps.« L c. 8 (35). Zum Verständnis dieser Stelle vgl. W VI 25: »... the rule of honest and dishonest refers to *honour*, and ... it is *justice* only ... that the law respecteth.«
50 Siehe o. S. 55f.
50* [Wisdom also is characterized as a »kind of gallantry«. See *Behemoth*, p. 38.]
51 Macaulay, The History of England from the Accession of James the Second, I, 181. – Vgl. auch Sir Thomas Brownes Bezeichnung des magnanimus als »Aristotle's true gentleman« (Christian Morals, I, sect. 16).

acknowledge the same Vertues and Vices (sc. wie Hobbes); Yet not seeing wherein consisted their Goodnesse . . . place them in a mediocrity of passions: as if not the Cause, but the Degree of daring, made Fortitude; or not the Cause, but the Quantity of a gift, made Liberality.«[52] Damit ist gesagt: der Grund, das Motiv einer Handlung oder einer Haltung ist *allein* entscheidend für seine moralische Beurteilung. Unabhängig von staatlicher Gesetzgebung »every man (is) his own Judge, and accused onely by his own Conscience, and cleared by the Uprightnesse of his own Intention. When therefore his Intention is Right, his fact is no Sinne . . .«[53] Die Gesinnung aber wird für Hobbes
61 zum alleinigen moralischen Prinzip, | weil er nicht mehr an die Wirklichkeit eines »objektiven« Prinzips, nach dem sich der Mensch für die Ordnung seiner Handlungen zu richten hätte, an die Wirklichkeit eines allem menschlichen Wollen vorangehenden natürlichen Gesetzes glaubt: er leugnet ja ausdrücklich, daß das natürliche, moralische Gesetz in Wahrheit Gesetz sei.[54] Die Leugnung eines natürlichen Gesetzes, einer allen menschlichen Vereinbarungen vorangehenden Verpflichtung ist der letzte Grund dafür, daß die Gesinnung, daß insbesondere »a certain Noblenesse or Gallantnesse of courage«, d.h. die magnanimity als zureichender Grund aller Tugend angesehen wird.

Die Lehre, daß die magnanimity der Ursprung aller Tugend sei, findet sich *nur* im »Leviathan«. In den »Elements« wird die magnanimity zwar als ein zu schätzender Affekt besprochen, aber keineswegs als mehr. In »De homine« vollends wird sie nicht einmal mehr erwähnt: an ihre Stelle tritt die viel farblosere »justa sui aestimatio«,[55] die sich von der magnanimity wesentlich dadurch unterscheidet, daß sie nicht wesentlich Überlegenheitsbewußtsein ist. Bereits die Tatsache, daß die in Rede stehende Lehre von der magnanimity nur im »Leviathan« vorkommt, legt den Verdacht nahe, daß sie kein notwendiges Moment der Hobbes'schen Moral ist. Und in der Tat geht selbst aus dem »Leviathan« hervor, daß sie selbst in diesem Werk nicht nur nicht notwendig, sondern sogar seiner Grundabsicht diametral entgegengesetzt ist. Wir haben darauf hingewiesen, daß Hobbes sich mit fortschreitender Ausarbeitung

---

[52] L c. 15 (83); ebenso E I, XVII 14 und Ci III 32. [Cf. Kant, *Metaphysik der Sitten* (Schriften, Akademie-Ausgabe, vol. VI, p. 404).]
[53] L c. 27 (155).
[54] Siehe o. S. 32.
[55] H XII 9.

seiner politischen Wissenschaft immer mehr von der anfänglichen Anerkennung der Adelstugend entfernt hat. Der »Leviathan« gehört einem sehr fortgeschrittenen Stadium dieser Entwicklung an. Wie bereits sein Titel zum Ausdruck bringt, richtet er sich vorzüglich gegen den Affekt des »Stolzes«.[56] »Glory or Pride« aber werden von Hobbes an den Stellen, an denen er die magnanimity als Ursprung der Gerechtigkeit bezeichnet, synonym mit »Noblenesse of courage« (i.e. magnanimity) gebraucht. Eben weil magnanimity eine Form von pride ist, und sei es auch die am meisten »ehrenhafte« Form, kann sie von Hobbes zuletzt nicht als Ursprung der Gerechtigkeit anerkannt werden. Denn da sie auf einem *Überlegenheits*-Bewußtsein beruht, verstößt sie gegen die Anerkennung der natürlichen *Gleichheit* aller Menschen, und allein die Anerkennung dieser Gleichheit läßt Hobbes in letzter Analyse als rechte Selbstschätzung gelten.[57] |

Die Lehre, daß die magnanimity der Ursprung aller Tugend sei, ist 62
also Hobbes' eigentlicher Intention direkt entgegengesetzt. Da sie nur im »Leviathan« vorkommt, darf man annehmen, daß Hobbes sie unter dem Eindruck von Descartes' »Passions de l'âme«, die 1649, also in der Entstehungszeit des »Leviathan«, erschienen sind, gleichsam für einen Augenblick nur, übernommen hat. Es wäre jedenfalls nicht das erste und einzige Mal, daß sich Hobbes durch die Autorität Descartes' hat imponieren lassen. Descartes sagt: »... la vertu de générosité (est) comme la clef de toutes les autres vertus, et un remède général contre tous les dérèglements des passions.«[58] Wie hat man aber die Tatsache, daß Hobbes Descartes' Lehre von der générosité vorübergehend entlehnt hat, zu beurteilen? Soll man sagen, daß Hobbes nur unter dem Einfluß Descartes' zu einer Vertiefung seiner moralischen Doktrin gelangt ist, zu der er aus seinen eigenen Mitteln weder vorher noch nachher fähig war? Wir würden es für richtiger halten zu urteilen, daß Hobbes, der sich sein Leben lang vergeblich damit abgequält hat, eine klare Formulierung für seine eigene, viel tiefere Beantwortung des moralischen Problems zu finden, sich einen Augenblick lang damit zufrieden gegeben hat, die infolge der ganzen vorhergehenden Entwicklung naheliegende, lucide, aber oberflächliche Antwort Descartes' zu übernehmen. Dieses Urteil ist

---

[56] Siehe o. S. 22 und 32 f.
[57] E I, XIV 2–3 und XVII 1; Ci I 3–4 und III 13; L c. 13 (63) und c. 15 (79 f.).
[58] Les passions de l'âme, art. 161. [Cf. also art. 154.]

um so berechtigter, als Hobbes' Moral auch Descartes' tiefster Intention mehr entspricht als die Moral der »Passions de l'âme«.[59] Denn früher als die Selbstgewißheit des seiner selbst in seiner Selbständigkeit und Freiheit bewußt *gewordenen* Ich, deren moralisches Korrelat die générosité ist, ist der radikale Zweifel, dessen moralisches Korrelat das Mißtrauen und die Furcht ist. Descartes beginnt die Grundlegung der Philosophie mit dem Mißtrauen gegen seine Vorurteile, mit dem Mißtrauen vor allem gegen den möglichen Deus deceptor, so wie Hobbes den Staat und damit die Moral von dem gegenseitigen Mißtrauen der Menschen her versteht. Den konkreten Sinn und die konkreten Voraussetzungen des fundamentalen Mißtrauens hat aber nicht Descartes', sondern Hobbes' Moral zum Thema gemacht: nicht in der magnanimity, sondern in der Furcht, in der Furcht vor dem [violent] Tod sieht Hobbes, sofern er nicht durch Descartes an seiner eigentlichen Intention irregemacht wird, den Ursprung der Tugend; nicht die magnanimity, sondern die Furcht vor gewaltsamem Tod hält er für das in letzter Analyse allein angemessene Selbstbewußtsein. |

63 Man kann sich in Fragen, welche die Philosophie des Selbstbewußtseins betreffen, keinen autoritativeren Richter wünschen als *Hegel*. Hegel hat den Vorzug von Hobbes' Grundlegung der Philosophie vor derjenigen Descartes' stillschweigend anerkannt, indem er als die Erfahrung, aus der das Selbstbewußtsein ursprünglich hervorgeht, den aus dem Interesse an der Anerkennung durch die anderen entspringenden Kampf auf Leben und Tod auszeichnet. »Das Selbstbewußtsein«, heißt es in der »Phänomenologie des Geistes«, »ist an und für sich, indem und dadurch daß es für ein Anderes an und für sich ist; d. h. es ist nur als ein Anerkanntes ... Jedes (Bewußtsein) ist wohl seiner selbst gewiß, aber nicht des anderen; und darum hat seine eigene Gewißheit von sich noch keine Wahrheit ... Das Verhältnis beider Selbstbewußtsein ist also so bestimmt, daß sie sich selbst und einander durch den Kampf auf Leben und Tod bewähren. Sie müssen in diesen Kampf gehen, denn sie müssen die Gewißheit ihrer selbst, für sich zu sein, zur Wahrheit an dem Anderen und an ihnen selbst erheben«.[59a*] Aus diesem Kampf geht zugleich mit dem Verhältnis von Herrn und Knecht die ursprüngliche

---

[59] Es sei auch daran erinnert, daß ursprünglich Descartes für den Verfasser von »De cive« gehalten worden ist, und daß Descartes selbst sich günstig über dieses Werk geäußert hat.

[59a*] [Anm. d. Hrsg.: Ed. Hoffmeister, p. 141, 143, 144.]

Form des Selbstbewußtseins hervor; [The consciousness of the servant is essentially determined according to both Hegel and Hobbes by fear of death;[59b*]] und grundsätzlich ebenso wie für Hobbes stellt für Hegel das knechtische Bewußtsein eine höhere Stufe dar als das Bewußtsein des Herrn. Indem Hegel der Analyse der vor-modernen Formen des Selbstbewußtseins – Stoizismus, Skeptizismus und unglückliches Bewußtsein – die auf Hobbes' Philosophie beruhende[60] Analyse von Herrschaft und Knechtschaft vorausschickt, erkennt er an, daß erst die Hobbes'sche Philosophie die elementarste Form des Selbstbewußtseins zum Thema gemacht hat.

[59b*][As Hegel says: »... bondage ... is a self-consciousness ... this self-consciousness was not in peril and fear for this element or that, nor for this or that moment of time, it was afraid for its entire being; it felt the fear of death, it was in mortal terror of its sovereign master...« Op. cit., p. 185. = »... Knechtschaft ... ist Selbstbewußtsein ... Dies Bewußtsein hat nämlich nicht um dieses oder jenes, noch für diesen oder jenen Augenblick Angst gehabt, sondern um sein ganzes Wesen; denn es hat die Furcht des Todes, des absoluten Herrn, empfunden ...« Ed. Hoffmeister, p. 148.]

[60] Den Zusammenhang zwischen Hegel und Hobbes, der sich besonders in den Jugendschriften Hegels zeigt, werden Mr. Alexandre Kojevnikoff und ich genauer untersuchen.

V. Staat und Religion

Hobbes hat seine historischen Studien in *politischer* Absicht betrieben. Der Autor, den er bevorzugte, war Thukydides, »the most politic historiographer that ever writ«.[1] In seinen Autobiographien sagt er, er habe seine Thukydides-Übersetzung veröffentlicht, weil er, durch Thukydides über die Verkehrtheit der Demokratie und den Vorzug der Monarchie belehrt, diese Belehrung seinen Mitbürgern habe vermitteln wollen.[2] Diese späten Berichte werden durch die Einleitung zur Thukydides-Übersetzung vollkommen bestätigt. Daselbst faßt Hobbes Thukydides' »opinion touching the government of the state« dahin zusammen, daß dieser »least of all liked the democracy« und »best approved of the regal government«.[3] Und dafür, daß sich Hobbes mit seinem Autor identifiziert, bürgt der Ton der ganzen Einleitung. Hobbes selbst also war von vornherein ein entschiedener Anhänger der Monarchie und ein entschiedener Gegner der Demokratie, und an dieser Stellung hat er sein ganzes Leben hindurch festgehalten.

Hobbes hat auf allen Stufen seiner Entwicklung die absolute erbliche Monarchie als die beste Staatsform angesehen. Allerdings betrachtet er in der Einleitung zur Thukydides-Übersetzung das auch formell monarchische Regiment des Peisistratos und das zwar nominell demokratische, aber de facto monarchische Regiment des Perikles als gleichwertig.[4] Und in allen drei systematischen Darstellungen der politischen Wissenschaft anerkennt er die Möglichkeit des Wahlkönigtums, das er mit der römischen Institution der Diktatur vergleicht, und unter dem das Volk zwar »sovereign in property«, aber nicht »in use« sei.[5] Da er nun prinzipiell die *rechtliche* Gleichwertigkeit von Demokratie und Monar-

---

1 W VIII, p. VIII.
2 O I, pp. XIV und LXXXVIII.
3 W VIII, pp. XVIf.
4 l.c., p. XVII. Vgl. auch E II, II 5 und V in fine; Ci X 15 und L c. 25 in fine.
5 E II, II 9; Ci VII 15–16; L c. 19 (100f.).

chie behauptet, und da außerdem seine Argumente für den *praktischen* Vorzug der Monarchie nicht von einem besonderen Vorzug der Erbmonarchie sprechen, so darf man sagen, daß er sowohl die absolute Monarchie als auch die Diktatur für die allein brauchbaren Herrschaftsformen gehalten hat.[6] An dieser Stellung hat Hobbes also von der Einleitung zur Thukydides-Übersetzung an bis zum »Leviathan« immer
65 festgehalten. Auch in *der* Hinsicht hat sich | seine Meinung nie geändert, daß er, bei aller Schätzung der Diktatur, tatsächlich der absoluten erblichen Monarchie den Vorzug zuerkennt.

Hobbes' Stellung zur Monarchie hat sich während seines ganzen Lebens nicht geändert.[7] Um so mehr aber der Begriff, den er mit dem Wort »Monarchie« verbindet. Dies zeigt sich bereits in der Art, wie er den Vorzug der Monarchie in den verschiedenen Darstellungen begründet. In den früheren Darstellungen erwähnt er noch die traditionellen Argumente, die alle darauf hinauslaufen, daß die Monarchie die allein *natürliche*, d. h. die ursprüngliche, der ursprünglichen Ordnung der Natur allein entsprechende Herrschaftsform sei, während Aristokratie und Demokratie lediglich »cemented by human wit«, von Menschen *künstlich* hergestellt seien.[8] Er legt freilich bereits in den »Elements« und noch bestimmter in »De cive« kein Gewicht auf Argumente dieser Art; trotzdem berechtigt die Tatsache, daß sie in den früheren Darstellungen immerhin erwähnt werden, zu dem Schluß, daß Hobbes erst allmählich zur vollständigen Verwerfung derselben fortgeschritten ist, daß er ursprünglich die Monarchie für die allein *natürliche* Herrschaftsform

---

6 Vgl. hierzu F. Tönnies, Thomas Hobbes, 3. Aufl., Stuttgart 1925, 252–255.

7 Hobbes ist also keineswegs erst allmählich von der Anerkennung allein der absoluten Monarchie zur Anerkennung auch der Diktatur fortgeschritten. Die entschiedenste Bejahung der absoluten Monarchie findet sich nicht etwa in E, sondern in Ci (VII 17). Während E (II, II 10) und L (c. 19, p. 101) die Möglichkeit einer beschränkten Monarchie, die allerdings in Wahrheit keine Monarchie, sondern ein Kommissariat des souveränen Volkes sei, behaupten, wird diese Möglichkeit in Ci (VII 17) negiert. [In addition, in a section of *De cive* which has no parallel in the other presentations (cap. 10, art. 18), the advantages of hereditary monarchy are asserted.] Weil Hobbes sich in Ci allzu entschieden für die Monarchie eingesetzt hatte, war er genötigt, in der später verfaßten Vorrede zu dieser Schrift förmlich zu erklären, daß der Vorzug der Monarchie nicht bewiesen, sondern nur wahrscheinlich gemacht worden sei.

8 E II, V 3 und Ci X 3. Vgl. zu diesen Stellen Tönnies l. c. 250 f. Vgl. übrigens auch Ci, p und O V 352.

angesehen hat. Übrigens hat er bis zuletzt daran festgehalten, daß das väterliche Regiment und mithin das patrimoniale Königtum wenn auch nicht der rechtliche, so doch der geschichtliche Ursprung aller oder der meisten Staaten ist.[9]

Die Unterscheidung von natürlichen und künstlichen Staaten ist von Hobbes zu allen Zeiten aufrechterhalten worden. Immer unterscheidet er zwischen dem »commonwealth by acquisition«, das auf natürlicher Gewalt – sei es des Vaters, sei es des Eroberers – beruht, und dem »commonwealth by institution«, das durch freiwillige Unterwerfung unter eine selbstgewählte Obrigkeit, also künstlich, zustande kommt. Und immer ist für ihn der monarchische Charakter des natürlichen Staates selbstverständlich.[10] |

Hobbes behandelt in allen drei Darstellungen der politischen Wissen- 66
schaft zuerst den künstlichen und dann den natürlichen Staat. Und in allen drei Darstellungen bespricht er, gemäß seiner schließlichen Ansicht, bei der Erörterung des künstlichen Staates auch und gerade die institutive und also künstliche Monarchie. Aber mit einem höchst bemerkenswerten Unterschied: während im »Leviathan« das Sukzessionsrecht als ein spezifisches Problem der Monarchie bereits bei der Erörterung des institutiven Staates behandelt wird, wird es in den früheren Darstellungen erst bei der Erörterung des natürlichen Staates besprochen.[11] Ursprünglich gehörte ein spezifisches Problem der Monarchie [(i. e. the right of succession)] in die Erörterung des natürlichen Staates, weil nach Hobbes' ursprünglicher Ansicht Monarchie und natürlicher Staat identisch waren.

Aber welcher natürliche Staat? Hobbes unterscheidet zwei Arten des natürlichen Staates, den auf Eroberung beruhenden despotischen Staat und das auf väterlicher Gewalt beruhende patrimoniale Königtum. Wie bereits dadurch angedeutet wird, daß die früheren Darstellungen das Sukzessionsrecht in Monarchien nur mit Rücksicht auf das patrimoniale Königtum behandeln, und daß selbst im »Leviathan« nur in diesem

---

[9] L c. 10 (47f.), c. 13 (65), c. 20 (105), c. 22 (124), c. 27 (164) und c. 30 (182); B 147.

[10] »The attaining to this Soveraigne Power, is by two wayes. One, by *Naturall* force; as when *a man* maketh his children, to submit themselves ... to his government ... or by Warre subdueth his enemies to his will ... The other, is when men agree amongst themselves, to submit to some *Man, or Assembly of men, voluntarily* ...« L c. 17 in fine. Vgl. E I, XIX 11 und Ci V 12.

[11] Vgl. E II, IV 11–17; Ci IX 11–19 und L c. 19 (101–104).

Zusammenhang, nicht bei der Erörterung des despotischen Staates, auf die frühere Besprechung des Sukzessionsrechts zurückverwiesen wird, ist die Monarchie, die Hobbes ursprünglich mit dem natürlichen Staat identifiziert hat, das patrimoniale, nicht das despotische Königtum. Vor allem aber sei hervorgehoben, daß die traditionellen Argumente für den Vorzug der Monarchie, die in den früheren Darstellungen noch erwähnt werden, ausschließlich das patrimoniale Königtum, nicht das despotische Regiment betreffen. Für Hobbes waren also ursprünglich Monarchie und patrimoniales Königtum identisch.

Erst später hat er die auf väterlicher Gewalt beruhende und die auf Eroberung beruhende Monarchie als in jeder Hinsicht gleichwertig betrachtet. Diese Wandlung ist die Folge seiner Konzeption der Idee einer künstlichen (institutiven) Monarchie, mit der verglichen sich alle nicht auf künstlicher Herstellung, auf freiwilliger Übertragung beruhenden Herrschaftsformen als natürlich erweisen. Die Idee der künstlichen Monarchie, wie des künstlichen Staates überhaupt, wird von Darstellung zu Darstellung deutlicher. In den »Elements« heißt es gelegentlich: »(the monarch's) subjects . . . are to him as his children and servants«; diese Bemerkung ist in den späteren Darstellungen spurlos
67 verschwunden.[12] In »De | cive« wird in einem neu hinzugekommenen Paragraphen[13] mit Rücksicht vor allem auf die Monarchie zwischen dem ius imperii und dem exercitium imperii unterschieden: die Monarchie soll aufhören, in höherem Grad persönliches Regiment zu sein als Demokratie oder Aristokratie. Im »Leviathan« wird in den Kapiteln, die überschrieben sind »Of those things that weaken, or tend to the dissolution of a Common-wealth« und »Of the Office of the Soveraign Representative«, in Abschnitten, die keine Parallelen in den früheren Darstellungen haben, der Sache nach eine Korrektur der traditionellen Monarchie im Sinne der idealen institutiven Monarchie angestrebt. Andererseits wird die Behandlung des natürlichen Staates wenigstens verhältnismäßig erheblich verkürzt.[14] Je schärfer Hobbes die Idee der Repräsentation herausarbeiten konnte,[15] je mehr er zu Klarheit über das Wesen der institutiven Monarchie, über den Unterschied zwischen dem König als »natural person« und dem König als »politic person« kam,

---

12 E II, IV 12; Ci IX 14; L c. 19 (103).
13 XIII 1.
14 Vgl. Tönnies, l. c. 255.
15 Vgl. Tönnies, l. c. 238ff., sowie 210 und 242.

um so bedeutungsloser wurde für ihn der natürliche Staat, das patrimoniale Königtum, die Verwandtschaft zwischen Monarchie und väterlichem Regiment. Schließlich werden väterliches (und despotisches) Regiment und Monarchie geradezu einander entgegengesetzt: »the King, though as a father of children, and a master of domestic servants command many things which bind those children and servants yet he commands the people in general never but by a precedent law, and as a politic, not a natural person«.[16]

Nach Hobbes' schließlicher Ansicht ist zwischen dem natürlichen Staat, der selbstverständlich monarchisch ist, und dem künstlichen Staat, der mit grundsätzlich gleichem Recht demokratisch, aristokratisch oder monarchisch sein kann, allerdings am zweckmäßigsten monarchisch sein sollte, zu unterscheiden. Ursprünglich aber hat er die Demokratie für die Urform des künstlichen Staates gehalten. In den »Elements« heißt es bei der Erörterung des künstlichen Staates noch ausdrücklich: »Democracy precedeth all other institution of government«; Aristokratie und (institutive) Monarchie sind von der ursprünglichen Demokratie deriviert. Diese These kommt in »De cive« nur in sehr abgeschwächter Form vor, und im »Leviathan« ist sie vollständig verschwunden.[17] Zufolge Hobbes' ursprünglicher Ansicht ist also der künstliche Staat primär demokratisch, so wie der natürliche Staat das patrimoniale Königtum ist. |

Es wäre ein Irrtum zu meinen, daß Hobbes ursprünglich die Monar- *68*
chie wegen ihrer Natürlichkeit der künstlichen Demokratie vorgezogen hätte. Gerade die früheste Darstellung ist die am meisten demokratische. Daß der Primat der Demokratie vor den übrigen künstlichen Staatsformen nur in den »Elements« mit aller Entschiedenheit behauptet wird, haben wir bereits erwähnt. Eindeutiger sind die folgenden Tatsachen. Hobbes wird in den »Elements« der Aristotelischen Behauptung, daß der Zweck der Demokratie die Freiheit sei, bei aller Ablehnung derselben viel mehr gerecht als später.[18] Außerdem findet sich in den »Ele-

---

[16] B 51; vgl. auch W VI 152.

[17] Vgl. E II, II 1 mit Ci VII 5 (siehe Tönnies l. c. 243). [There is a reminiscence of this conception in *Behemoth*, p. 76.]

[18] »Aristotle saith well, The ground or intention of a democracy, is liberty; which he confirmeth in these words: For men ordinarily say this; that no man can partake of liberty, but only in a popular commonwealth.« E II, VIII 3. – ». . . hoc est quod voluit Aristoteles, ipse quoque consuetudine temporis libertatem

ments« eine Bemerkung über den künstlichen Staat, die das Residuum einer Argumentation zugunsten der Demokratie zu sein scheint, und die in den späteren Darstellungen nur in wesentlich abgeschwächter Form wiederkehrt. In den »Elements« heißt es: »The subjection of them who institute a commonwealth amongst themselves, is no less absolute, than the subjection of servants. And therein they are in equal estate; but the hope of those is greater than the hope of these. For he that subjecteth himself uncompelled, thinketh there is reason he should be better used, than he that doth it upon compulsion; and coming in freely, calleth himself, though in subjection, a Freeman; whereby it appeareth, that liberty is . . . a state of better hope than theirs, that have been subjected by force and conquest.«[19] Folgende Meinung scheint hier durchzuschimmern: das Motiv, das zum natürlichen Staat führt, ist die Furcht; hingegen ist das Motiv, das zum künstlichen Staat führt, die Hoffnung oder das Vertrauen. Dem auf Furcht beruhenden natürlichen Staat stellt sich so das Desiderat des auf Hoffnung und Vertrauen (zum Souverän) beruhenden künstlichen Staates entgegen. Diese Entgegensetzung aber bedeutet, sofern die Demokratie die Urform des künstlichen Staates ist, die Bevorzugung insbesondere der Demokratie vor dem patrimonialen Königtum.

Aber abgesehen von allen einzelnen Belegen ist von vornherein wahrscheinlich, daß Hobbes in seiner humanistischen Periode viel mehr als später demokratischen Ideen zugänglich war. Er hat später immer wieder als die hauptsächlichen Urheber der demokratischen Meinungen
69 in seinem | Zeitalter die antiken Autoren bezeichnet. Und es ist nicht anzunehmen, daß er zu einer Zeit, da er sich vornehmlich mit eben diesen Autoren befaßte, da er deren Autorität noch nicht seine eigene, ihrem Anspruch nach mathematisch gewisse Politik entgegenstellen konnte, da ihm nur oder fast nur die Autorität des Thukydides zur Seite stand, so sicher in der Ablehnung der demokratischen Tradition war wie später. Ganz davon zu schweigen, daß Thukydides am Ende kein einwandfreier Gewährsmann für Hobbes' absolutistisch-monarchisti-

---

pro imperio nominans . . .« Ci X 8. – »And because the Athenians were taught, (to keep them from desire of changing their Government,) that they were Freemen, and all that lived under Monarchy were slaves; therefore Aristotle puts it down in his Politiques . . .« L c. 21 (113).

[19] E II, IV 9. Vgl. damit Ci IX 9 und V 12, sowie L c. 20 (107) und c. 17 in fine [and further *Behemoth*, p. 12. Cf. also Spinoza, *Tractatus politicus*, cap. 5, § 6].

sche Meinungen ist. Eben bei Thukydides findet sich in der Rede, in der die Korinther das athenische und das lakedaimonische Staatswesen, die klassische Demokratie und die klassische Aristokratie, vergleichen, das Vorbild für Hobbes' frühe Charakterisierung des Verhältnisses von Demokratie und patrimonialem Königtum. Wie Thukydides in dieser den Korinthern in den Mund gelegten Rede die athenische Demokratie durch ihren Wagemut und ihre *Hoffnungs*-Bereitschaft, hingegen die »altmodischere« lakedaimonische Aristokratie durch ihre Bedenklichkeit und ihr *Mißtrauen* charakterisiert,[20] so bezeichnet Hobbes ursprünglich als Motiv der Demokratie die Hoffnung und als Motiv des seiner Natur nach »älteren« natürlichen Staates, und damit insbesondere des patrimonialen Königtums, die Furcht.

Wir haben jedenfalls die paradoxe Tatsache zu konstatieren, daß die früheste Darstellung der politischen Wissenschaft zugleich sowohl die am meisten patrimonial-monarchistische als auch die am meisten demokratische ist. Die Paradoxie verliert sich, wenn man bedenkt, daß sowohl die patrimonial-monarchistische als auch die demokratische Idee, die in den »Elements« am klarsten hervortreten, *traditionelle* Ideen sind, daß die untraditionelle Vereinbarung dieser Ideen, die Hobbes angestrebt hat, ihm erst im »Leviathan« völlig gelungen ist, und daß daher in den früheren Darstellungen diese Ideen notwendigerweise unvollkommen vereinbart und infolgedessen mehr widersprüchlich nebeneinanderstehen. In den »Elements«, und erst recht während seiner humanistischen Periode, hatte Hobbes die Vereinbarung der entgegengesetzten traditionellen Ideen noch nicht gefunden, d. h. er hatte seinen schließlichen Begriff von der institutiven, künstlichen Monarchie noch nicht mit zulänglicher Klarheit entwickelt; *daher* der anfängliche Widerspruch zwischen patrimonialem Monarchismus und Demokratismus. Hobbes stand in dem Streit zwischen diesen beiden politischen Meinungen von vornherein mehr auf seiten des patrimonialen Monarchismus; aber er hatte von vornherein gegen diese Ansicht Bedenken demokratischer Herkunft. |

So stellt sich denn Hobbes' Staatslehre, wenn man ihrer Genesis *70*
nachgeht, als Vereinbarung zweier entgegengesetzter Traditionen dar. Hobbes folgt der monarchistischen Tradition, sofern er behauptet, daß das patrimoniale Königtum die allein natürliche und also allein legitime Staatsform sei. Dem entgegen behauptet die demokratische Tradition,

[20] I 70, 3.

daß der Ursprung aller Legitimität der Beschluß des souveränen Volkes sei. Hobbes vereinigt diese entgegengesetzten Traditionen zunächst durch die Unterscheidung zwischen natürlichen und künstlichen Staaten. Bezüglich der natürlichen Staaten folgt er, wenigstens was den geschichtlichen Ursprung der wirklichen Staaten betrifft, bis zuletzt der monarchistischen Tradition. Bezüglich der künstlichen Staaten folgt er wenigstens zunächst der demokratischen Tradition, sich freilich von Anfang an bemühend zu zeigen, daß die Demokratie nichts Besseres tun könne, als sich sei es in eine faktische sei es sogar in eine auch nominelle absolute Monarchie umzuwandeln.

In dieser Bemühung verrät sich der Grund, der Hobbes ursprünglich bewogen hat, die entgegengesetzten Traditionen zu vereinbaren. Hobbes wollte den Vorzug der Monarchie, von dem er aus später zu besprechenden Gründen von vornherein überzeugt war, auf eine von allen Parteien anzuerkennende Weise dartun. Der Vorrang der Monarchie wurde von der monarchistischen Partei natürlich zugestanden; es kam also nur darauf an, die Anhänger der demokratischen Tradition zu überzeugen. Der bequemste Weg dazu war, zunächst einmal die demokratische Voraussetzung, ohne sie zu kritisieren, einzuräumen, um dann auf Grund dieser Voraussetzung den Vorzug der Monarchie zu beweisen. Die Argumentation für den Vorzug der Monarchie knüpft also ursprünglich an eine Alternative an. Auf ihren prinzipiellen Ausdruck gebracht, ist sie die Alternative des monarchischen und des demokratischen Motivs, der Furcht und der Hoffnung, die in der vorhin angeführten Stelle aus den »Elements« noch durchschimmert. Aber Hobbes konnte sich auf die Dauer bei der Nebeneinanderstellung von monarchistischem und demokratischem Prinzip, von natürlichem und künstlichem Staat, von Furcht und Hoffnung nicht beruhigen. Er suchte nach einem gemeinsamen Motiv für die Begründung sowohl des natürlichen als auch des künstlichen Staates; er fand dieses Motiv in der Furcht vor gewaltsamem Tod, also in dem Motiv, das er ursprünglich, wie es scheint, nur dem natürlichen Staat zugeordnet hatte. In diesem Sinne bleibt der Vorrang des natürlichen Staates vor dem künstlichen von Hobbes bis zuletzt anerkannt.

Hobbes vereinbart also zwei grundverschiedene Souveränitätstheo-
71 rien. | Zufolge der einen ist die Souveränität ein zuletzt auf der väterlichen Gewalt beruhendes, also ein vom Willen des Individuums völlig unabhängiges Recht – zufolge der anderen geht alle Souveränität auf freiwillige Übertragung der Herrschaft seitens der Majorität der freien

Bürger zurück. Ursprünglich wird Hobbes den Gegensatz etwa auf folgende Weise geschlichtet haben: das väterliche Regiment ist die natürliche Ordnung der Familie; der Vater ist *von Natur* absoluter Herr über seine Kinder und Knechte; hingegen beruht das politische Regiment auf *freiwilliger* Übertragung der väterlichen Gewalt seitens der Väter auf den König.[21] In Hobbes' schließlicher Souveränitätstheorie sind sowohl die Unfreiwilligkeit als auch die Freiwilligkeit der Unterwerfung auf grundsätzlichere Weise vereinbart: die Menschen – die Individuen, nicht die Väter – übertragen bei der Gründung des künstlichen Staates freiwillig einem Mann oder einer Versammlung die oberste Gewalt aus gegenseitiger Furcht, aus Furcht vor gewaltsamem Tod, und die an sich zwangsmäßige Furcht ist mit Freiheit konsistent; mit anderen Worten: sie ersetzen freiwillig die an sich zwangsmäßige gegenseitige Furcht durch die dann auch wieder zwangsmäßige Furcht vor einer neutralen, dritten Macht, vor der obersten Gewalt, und sie ersetzen so eine unbedingte, unübersehbare und unvermeidliche Gefahr – die Gefahr, die von einem Feinde droht – durch eine bedingte, übersehbare und vermeidliche Gefahr nämlich – die Gefahr, die nur dem Rechtsbrecher von den ordentlichen Gerichten droht –.

Solange Hobbes die grundsätzliche Vereinbarung der beiden entgegengesetzten Souveränitätstheorien noch nicht geglückt war, blieb er genötigt, diejenigen Regierungen, die sich weder gemäß dem traditionell-monarchistischen noch gemäß dem traditionell-demokratischen Prinzip begründen lassen, als illegitim zu verwerfen. In diesem Sinne

---

[21] »... originally the Father of every man was also his Soveraign Lord, with power over him of life or death; and ... the Fathers of families, ... by instituting a Common-wealth, ... resigned that absolute Power ...« L c. 30 (182). – »... the Parent ought to have the honour of a Soveraign, (though he have surrendred his Power to the Civill Law) ...« L c. 27 (164). – Es ist zu beachten, daß an diesen und ähnlichen Stellen nur vom faktischen, nicht vom rechtlichen Ursprung der Staaten die Rede ist. Rechtlich hat nach Hobbes' schließlicher Lehre nicht der Vater, sondern die Mutter von Natur absolute Gewalt über die Kinder. Aus den im Text entwickelten Gründen ist aber anzunehmen, daß Hobbes ursprünglich nicht bloß den faktischen sondern auch den rechtlichen Ursprung der Souveränität in der väterlichen Gewalt gesehen hat. – Die von uns vermutete ursprüngliche Vereinbarung von monarchischem und demokratischem Prinzip findet sich bei Hooker: »To fathers within their private families Nature hath given a supreme power ... ... Howbeit over a whole grand multitude having no such dependency upon any one, ... impossible it is that any should have complete lawful power, but by consent of men, or immediate appointment of God ...« Ecclesiastical Polity, B. I., X 4.

72 heißt es in der | Einleitung zur Thukydides-Übersetzung: Thukydides »commendeth (the government of Athens), both when Peisistratus reigned, (*saving that is was an usurped power*), and when in the beginning of this war it was democratical in name, but in effect monarchical under Pericles«.[22] Hobbes konnte also ursprünglich zwischen (sei es gemäß dem monarchischen, sei es gemäß dem demokratischen Prinzip) legitimer und usurpierter Gewalt unterscheiden; so ist es zu verstehen, daß er ursprünglich als natürlichen Staat nur das patrimoniale (und darum legitime) Königtum, und keineswegs das despotische Regiment eines Eroberers (und darum Usurpators) angesehen hat. Seine schließliche Lehre ist, daß jede wirksame Regierung eo ipso legitim ist. Die Worte »Tyrannei« und »Despotie« verlieren daher für ihn jede Bedeutung. Und er trägt nicht Bedenken zu erklären, daß jede oder fast jede Staatsgewalt, ohne daß dies ihre Legitimität im geringsten beeinträchtigte, auf anfänglicher Usurpation beruht.[23]

Wenn Hobbes ursprünglich rechtliche und nicht bloß faktische *Bedingungen* der Souveränität anerkannt hat, so ist zu erwarten, daß er ursprünglich auch rechtliche *Schranken* der obersten Gewalt angenommen hat. Er hat später jegliche Beschränkung, jegliche Teilung der Souveränität als absurd verworfen. Aber in der Einleitung zur Thukydides-Übersetzung erwähnt er ohne Kritik und allem Anschein nach zustimmend die Meinung des Thukydides, daß die aus Aristokratie und Demokratie *gemischte* Verfassung vor der Demokratie einerseits, der Aristokratie andererseits den Vorzug verdiene.[24] Und in den »Elements«, in denen er grundsätzlich ebenso wie in den späteren Darstellungen die Idee einer gemischten Verfassung bekämpft, gibt er doch zu, daß zwar nicht eine Teilung der Souveränität, wohl aber eine Teilung der Administration derselben in eine monarchische Leitung und einen aristokratischen und einen demokratischen Rat möglich sei.[25] Dieser

---

[22] W VIII, p. XVII.

[23] »... there is scarce a Common-wealth in the world, whose beginnings can in conscience be justified ...« L, R (388).

[24] W VIII, p. XVII.

[25] »But though the sovereignty be not mixed, but be always either simple democracy, or simple aristocracy, or pure monarchy; nevertheless in the administration thereof, all those sorts of government may have place subordinate ... So also in a monarchy there may be a council aristocratical of men chosen by the monarch; or democratical of men chosen by the consent (the monarch permitting) of all the particular men of the commonwealth.« E II, I 17.

Passus ist in den späteren Darstellungen weggelassen worden. Hobbes ist also erst allmählich zur rücksichtslosen Verwerfung der Idee einer gemischten Verfassung fortgeschritten. Seine ursprüngliche Meinung wird gewesen sein, daß der absolute Monarch zwar unter gar keinen Umständen dazu verpflichtet sei, aber gut | daran tue, einen aristokrati- 73
schen und einen demokratischen Rat einzurichten und so die Vorzüge der Monarchie mit denen der Aristokratie und der Demokratie zu verbinden.

Hobbes hat aber ursprünglich nicht bloß freiwillige Beschränkungen der Souveränitätsausübung angeraten, sondern auch obligatorische Beschränkungen der Souveränität anerkannt. Zwar hat er in allen drei Darstellungen mit gleicher Entschiedenheit die Ansicht verworfen, daß die oberste Gewalt durch bürgerliche Gesetze gebunden sei, ja selbst die Ansicht, daß die oberste Gewalt unter gegebenen Bedingungen von den Untertanen zur Rechenschaft gezogen werden könne, aber er hat sich ursprünglich die oberste Gewalt bei weitem nicht so absolut vorgestellt wie im »Leviathan«. Seiner schließlichen Meinung zufolge hat die oberste Gewalt keinerlei *Pflichten* im eigentlichen Sinne; denn das Naturgesetz, das angeblich *für* die oberste Gewalt verbindlich ist, gewinnt in Wahrheit erst *durch* den Befehl der obersten Gewalt Verbindlichkeit; und da niemand kann »be bound to himselfe; because he that can bind, can release; and therefore he that is bound to himselfe onely, is not bound«,[26] so ist die Obrigkeit tatsächlich zu nichts eigentlich verpflichtet. Hobbes sagt zwar, daß das Naturgesetz nicht nur auf Grund des Befehls der Obrigkeit, sondern auch »as delivered in the word of God« obligatorisch sei, aber diese Einschränkung ist darum bedeutungslos, weil das Wort Gottes nach seiner Behauptung selbst nur infolge obrigkeitlichen Befehls Gesetzeskraft gewinnt. In scharfem Gegensatz hierzu steht die Lehre der »Elements«, nach der das Naturgesetz nicht erst auf Grund der Offenbarung, sondern schon auf Grund der natürlichen Gotteserkenntnis obligatorisch ist[27] – also alle Menschen als

[26] L c. 26 (141). Zwei Absätze weiter heißt es: »... the Lawes of Nature, ... in the condition of meer Nature ... are not properly Lawes, but qualities that dispose men to peace, and to obedience. When a Common-wealth is once settled, then are they actually Lawes, and not before; as being then the commands of the Common-wealth; and therefore also Civill Lawes: For it is the Soveraign Power that obliges men to obey them.«

[27] Vgl. E I, XVII 12 mit Ci III 33 und L c. 15 in fine, vgl. ferner L c. 33 in fine und Ci XVII 17–18.

vernünftige Wesen, und insbesondere die Obrigkeit, verpflichtet. Und als Pflichten der obersten Gewalt nennt Hobbes ursprünglich vor allen anderen die Sorge für das ewige Heil der Untertanen und für eine dem Naturrecht entsprechende Ehegesetzgebung. In »De cive« wird die erste dieser Forderungen noch mehr abgeschwächt als sie schon in den »Elements« ist, und die zweite wird vollständig fallengelassen; statt dessen wird in anderem Zusammenhang gelehrt, daß die Bestimmung dessen, was Ehe und Ehebruch sei, vollständig vom bürgerlichen Gesetz | 74 abhänge, und damit das natürliche Eherecht geleugnet; im »Leviathan« werden beide Forderungen überhaupt nicht mehr erwähnt.[28]

Hobbes' ursprüngliche politische Ansicht läßt sich nach dem Gesagten folgendermaßen zusammenfassen: Die absolute erbliche Monarchie ist die beste Staatsform, der faktische und rechtliche Ursprung der Monarchie ist die väterliche Gewalt; die Väter haben die ihnen von Natur zustehende absolute Gewalt über ihre Familien freiwillig dem Monarchen und dessen Nachkommenschaft übertragen, die auf diese Weise legitimierte Monarchie ist grundsätzlich von aller usurpierten Gewalt unterschieden; der Monarch ist durch das Naturgesetz, das in der allgemeinen Ordnung der Natur, in dem Verstand Gottes, als der ersten Ursache alles Seienden, seinen Grund hat, zur Sorge nicht bloß und nicht vorzüglich für das physische, sondern vor allem für das moralische Wohl seiner Untertanen verpflichtet; Klugheit rät ihm, sich mit einem aristokratischen und einem demokratischen Rat zu umgeben, um so die Vorzüge der Monarchie mit denen der Aristokratie und der Demokratie zu verbinden; ist aus irgendwelchen Gründen die absolute erbliche Monarchie in einem Staatswesen nicht möglich, so ist wenigstens die faktisch monarchische Leitung der Staatsgeschäfte unerläßlich.

---

[28] Vgl. E II, IX 2–3 und Ci XIII 5, VI 16, XIV 9–10 und XVII 10. In L wird das Naturrecht der Ehe als bloß auf gewöhnlicher Meinung beruhend behandelt; siehe c. 27 (164) und 30 (182). – Daß Hobbes mit fortschreitender Ausbildung seiner politischen Wissenschaft das Naturrecht immer mehr im positiven Recht hat verschwinden lassen, bzw. immer weiter hinter das positive Recht zurückgedrängt hat, zeigt die Umarbeitung des Abschnitts über das Sukzessionsrecht. Wenn der Monarch intestiert stirbt, so ist nach E der Nachfolger gemäß der naturrechtlichen Sukzession zu bestimmen; Ci hält daran fest mit dem Vorbehalt, daß kein Gewohnheitsrecht, d. h. aber (cf. Ci XIV 15) kein positives Gesetz der naturrechtlichen Sukzession entgegensteht; L vollends stellt die gewohnheitsrechtliche Sukzession der naturrechtlichen ausdrücklich voran; vgl. E II, V 12–17; Ci IX 14–19; L c. 19 (103).

Mit dieser monarchistischen Grundüberzeugung steht in nicht grundsätzlich geschlichtetem Widerstreit eine demokratische Tendenz.

Diese widerstreitenden Meinungen sind nun aber gar nichts anderes als disiecta membra der Aristotelischen Politik. Diesem Werk entnimmt Hobbes sowohl die Ansicht, daß die ursprüngliche Staatsform das aus der väterlichen Gewalt hervorgehende patrimoniale Königtum ist,[29] als auch den Begriff von der Demokratie, den er noch in den »Elements« gelten läßt.[30] Die Einheit, die Aristoteles der monarchistischen und der demokratischen Idee gegeben hatte, wird freilich von Hobbes von vornherein nicht mehr anerkannt; und andererseits zeichnete sich die neue Einheit, die jene | Ideen schließlich im »Leviathan« gewannen, noch 75
kaum in ihren Umrissen ab. –

Hobbes' drei Darstellungen der politischen Wissenschaft lassen sich mit kaum geringerem Recht als die ausdrücklich so betitelte Schrift Spinozas als *theologisch*-politische Traktate bezeichnen. Genau so wie später Spinoza wird Hobbes in zwiefacher Absicht zum Bibel-Interpreten: einmal, um den Schriftbeweis für seine eigene Lehre zu führen, dann und vor allem, um die Autorität der Schrift selbst zu erschüttern. Die zweite Absicht kommt erst allmählich zu unzweideutiger Vorherrschaft. In »De cive« führt Hobbes den Schriftbeweis für seine Lehre vom Naturrecht und von der Macht der absoluten Monarchie in zwei besonderen Kapiteln; im »Leviathan« hat das erste dieser Kapitel überhaupt keine Entsprechung, und der Inhalt des zweiten wird in zwei Absätzen innerhalb des Kapitels, das vom natürlichen Staat handelt, abgetan.[31] Indem Hobbes so der theologischen Begründung der Politik eine letzte Zuflucht in der Erörterung des natürlichen Staates gewährt, gibt er einen Hinweis auf den Zusammenhang zwischen der Theologie und gerade dem natürlichen Staat. Dieser Zusammenhang zeigt sich auch in den theologischen Argumenten zugunsten der Monarchie, die Hobbes in den früheren Darstellungen noch erwähnt, und die sich vorzüglich auf das patrimoniale Königtum, also auf den natürlichen Staat beziehen. So wie für Hobbes der natürliche Staat immer unwichtiger wurde, so auch die theologische Begründung der Politik.

---

[29] Aristot., Pol. I 2.

[30] E II, VIII 3. – Es sei auch daran erinnert, daß die Definition des Staates in E noch die Herkunft aus der Aristotelischen Definition erkennen läßt; siehe o. S. 41.

[31] Vgl. Tönnies, l. c., 252.

Ursprünglich, als er die Idee des künstlichen Staates noch nicht konzipiert, bzw. noch nicht in voller Klarheit entwickelt hatte, stand er unvergleichlich mehr als später im Bann der theologischen Tradition. Daß dem so ist, lehrt vor allem die Vergleichung der religionskritischen Teile seiner drei Darstellungen der politischen Wissenschaft.

Zunächst muß man feststellen, daß der äußere Umfang der Religionskritik auf dem Weg von den »Elements« zum »Leviathan« erheblich wächst: 3 Kapiteln der »Elements« entsprechen 4 Kapitel in »De cive« und 17 Kapitel des »Leviathan«. Diese quantitative Erweiterung wird begleitet von einer Vertiefung der Religionskritik: Hobbes' Differenz zur Tradition wird von Darstellung zu Darstellung immer größer und sichtbarer. Bereits die fundamentale Frage: wem glaubt man, daß die Schrift das Wort Gottes ist, wird in den verschiedenen Darstellungen verschieden beantwortet. »Elements«: man glaubt es der Kirche, den Nachfolgern der Apostel; »De cive«: nicht der Kirche, sondern Jesu; »Leviathan«: den Lehrern, deren Unterricht von der weltlichen Obrig-
76 keit erlaubt und einge|richtet ist, das heißt, man bekennt mit dem Mund – denn Gedanken unterstehen keinem Befehl –, daß die Schrift das Wort Gottes ist, weil die weltliche Obrigkeit dieses Bekenntnis befiehlt.[32] – In allen drei Darstellungen behauptet Hobbes, heilsnotwendig sei allein der Glaube an Jesus als den Christus; er schließt in diesen Fundamentalartikel immer auch dessen Prämissen (Existenz Gottes, Vorsehung, Auferstehung Christi usw.) ein. Nach den früheren Darstellungen nun gehört zu diesen Prämissen der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele, während in einer Anmerkung, die der 2. Ausgabe von »De cive«[32*] eingefügt ist, die Unsterblichkeit der Seele stillschweigend durch die Wiederauferstehung des Menschen ersetzt wird; der »Leviathan« endlich stellt die Wiederauferstehung des Menschen offen der Unsterblichkeit [of the soul] entgegen, indem er nur die erstere als schriftbegründet anerkennt.[33] – In allen Darstellungen erklärt Hobbes, daß der Christ zu unbedingtem Gehorsam gegenüber der weltlichen Obrigkeit, soweit sie den Glauben an Jesus als den Christus gestattet, verpflichtet sei. Aber die cruciale Frage: ist der Christ verpflichtet, seiner weltlichen

---

[32] E I XI 9–10; Ci XVIII 9; L c. 43 (321 f.), c. 33 (203 und 208 f.) und c. 42 (280–284).

[32*] [A further difference in the sections dealing with criticism of religion in the two editions of *De cive* may be pointed out in passing: the ironical *etsi falso* at the end of cap. 17, art. 1, is an addition to the second edition.]

[33] E II, VI 6; Ci XVII 13 und XVIII 6n.; L c. 43 (326) und 38 (243).

Obrigkeit zu gehorchen, wenn sie ihm das Bekenntnis dieses Glaubens verbietet? wird in den früheren Darstellungen mit dem Bescheid beantwortet, daß der Christ in diesem Falle nur zu leidendem Widerstand, zuletzt zum Martyrium berechtigt und verpflichtet sei, während der »Leviathan« dem gewöhnlichen, nicht durch besonderen Auftrag zum Verkünden des Evangeliums berufenen Christen die Pflicht und selbst das Recht zum Martyrium abspricht.[34] – Laut »De cive« gehört es zu den christlichen Dogmen, daß das Reich Christi nicht irdisch, sondern himmlisch ist; hingegen ist nach dem »Leviathan« das Königtum Gottes sowohl im alten als auch im neuen Bund als rein irdisches Königtum zu verstehen.[35] – Nach den »Elements« ist die erste Pflicht der obersten Gewalt, »to establish the religion they hold for best«; in »De cive« schließt der entsprechende Paragraph mit den Worten: »Difficultatem autem hanc in medio relinquemus«; im »Leviathan« wird die ganze Angelegenheit überhaupt nicht mehr erwähnt.[36] – In den »Elements« tritt Hobbes für die episkopale Kirchenverfassung ein, deren Richtigkeit durch die Tatsache bewiesen werde, daß Christus kraft seiner Souveränität die Apostel eingesetzt habe, von denen wiederum die Presbyter eingesetzt worden | seien usw.; er leugnet gleichzeitig, daß es in der 77
christlichen Hierarchie einen den einzelnen Bischöfen übergeordneten »Hohenpriester« gebe; da er außerdem auch gerade in den »Elements« als Erkenntnisgrund der Schriftautorität die apostolische Sukzession bezeichnet, so muß man sagen, daß er in dieser Schrift wenigstens einigermaßen der anglikanisch-episkopalistischen Auffassung folgt. Hingegen verwirft er in den späteren Darstellungen die episkopale Verfassung, ja sogar die Ansicht, daß kirchliche Beamte durch irgendeine von der weltlichen Obrigkeit nicht in jeder Hinsicht abhängige kirchliche Autorität eingesetzt werden können.[37] Im Schlußkapitel des »Leviathan« vollends erklärt er mit Nachdruck, daß die episkopale und selbst die presbyteriale Verfassung der evangelischen Freiheit zuwider seien, der vielmehr allein der Independentismus entspreche.[38] Um so

---

[34] E II, VI 14; Ci XVIII 13; L c. 42 (270–272) und 43 (328).
[35] Ci XVII 13; L c. 35.
[36] E II, IX 2; Ci XIII 5.
[37] E II, VII 8 und I, XI 9; Ci XVII 24; L c. 42 (286–291). – Vgl. besonders die entgegengesetzte Auslegung von Act. 14, 23 in E und L: die in E II, VII 8 gegebene Auslegung wird in L c. 42 (288 f.) als nur »at first sight« richtig verworfen.
[38] L c. 47 (380 f.).

merkwürdiger ist, daß im »Leviathan« wie schon in »De cive« die dem Anschein nach sehr klerus-freundliche Auffassung vorgetragen wird, in dem Zeitalter zwischen der Mosaischen Gesetzgebung und der von Gott nicht gebilligten Wahl Sauls sei (mit der allein für Moses' Lebzeiten geltenden Ausnahme, daß der Gesetzgeber Moses dem Hohenpriester übergeordnet war) alle geistliche und weltliche Gewalt in der Hand des Hohenpriesters vereinigt gewesen, während die »Elements« den Vorrang der weltlichen vor der geistlichen Gewalt für das gesamte Zeitalter des alten Bundes als selbstverständlich voraussetzen.[39] Aber dieser scheinbare Widerspruch zur allgemeinen Tendenz der »Elements« einerseits, der späteren Darstellungen andererseits erklärt sich daraus, daß Hobbes in den späteren Darstellungen viel weniger als in der frühesten auf die Übereinstimmung mit der Lehre der Schrift Wert legt: daß die Schrift für die Priesterherrschaft spricht, ist nunmehr kein Argument mehr für die Priesterherrschaft, sondern ein Argument gegen die Schrift. Und so ist die einzige scheinbare Ausnahme in Wahrheit die stärkste Bestätigung für die Behauptung, daß Hobbes sich auf dem Weg von den »Elements« über »De cive« zum »Leviathan« immer weiter von der religiösen Tradition entfernt, wenn man will, die Entwicklung vom anglikanischen Episkopalismus zum Independentismus (unter charakteristischer Überspringung des Presbyterianismus)[40] auf seine Weise – auf keine sehr erbauliche Weise – mitgemacht hat. |

78 In der frühesten Darstellung der politischen Wissenschaft steht Hobbes also dem anglikanischen Episkopalismus noch relativ nahe. Aber er war damals so wenig wie später ein gläubiger Christ. Nur politische Erwägungen können ihn dazu bestimmt haben, für die episkopale Kirchenverfassung einzutreten und eben deshalb sich auch bezüglich der Dogmen vorsichtiger zu äußern als während des Bürgerkriegs und unter Republik und Protektorat. Hobbes' innere Stellung zur positiven Religion war zu allen Zeiten dieselbe: die Religion hat dem Staate zu dienen, und sie ist zu schätzen oder zu verwerfen, je nachdem sie dem Staate nützt oder schadet. Diese Ansicht ist bereits in der Einleitung zur Thukydides-Übersetzung zu erkennen. Daselbst verteidigt Hobbes seinen Autor gegen den Vorwurf des Atheismus mit folgenden Worten: »In some places of his history he noteth the equivoca-

---

[39] E II, VI 2; Ci XVI 13–15; L c. 40 (254–258).

[40] Vgl. Hobbes' Urteil über die Presbyterianer in L c. 44 (338) und 47 (377) [and also *Behemoth*, pp. 21 ff. See also p. 116 f. below. = S. 115 f.].

tion of the oracles; and yet he confirmeth an assertion of his own, touching the time this war lasted, by the oracle's prediction. He taxeth Nicias for being too punctual in the observation of the ceremonies of their religion, when he overthrew himself and his army, and indeed the whole dominion and liberty of his country, by it. Yet he commendeth him in another place for his worshipping of the gods ... So that in his writings our author appeareth to be, on the one side not superstitious, on the other side not an atheist.«[41] Die richtige Mitte zwischen Aberglauben und Atheismus besteht in der Unterwerfung unter die staatlich vorgeschriebene Religion, in der Religion, die mit dem Wohl des Staates niemals in Konflikt kommt.

Die Tatsache, daß Hobbes nicht zwar in seinem Unglauben, wohl aber in der Äußerung seines Unglaubens sich danach gerichtet hat, was er als gehorsamer und dazu noch vorsichtiger Untertan äußern *durfte*,[42] berechtigt zu der Vermutung, daß er in den Jahrzehnten vor dem Ausbruch des Bürgerkriegs, und also insbesondere während seiner humanistischen Periode, seine wirkliche Meinung noch mehr versteckt hat, auf die Wahrung der theologischen Konventionen aus politischen Gründen noch mehr bedacht war als selbst in den »Elements«. Diese Vermutung wird bekräftigt durch einen Brief aus dem Jahre 1636, in dem es heißt: »I long infinitely | to see those books of the Sabbaoth, and 79
am of your mind they will put such thoughts into the heads of *vulgar people*, as will confer little to their good life. For when they see one of the ten commandments to be jus humanum merely, (as it must be if the Church can alter it), they will hope also that the other nine may be so too. For every man hitherto did believe that the ten commandments were the moral, that is, the eternal law.«[43] Die Gleichsetzung des Moralgesetzes mit dem Dekalog findet sich bereits in den »Elements« nicht mehr.

---

[41] W VIII, p. XV. – Daraus, daß Hobbes in dem Widmungsschreiben zur Thukydides-Übersetzung (l. c., p. VI) sagt: »I end with this prayer: that it will please God to give you virtues suitable to the fair dwelling he hath prepared for them, and the happiness that such virtues lead unto both in and after this world« – folgt natürlich gar nichts darüber, was er zu der Zeit, da er diese Zeilen schrieb, glaubte; das Widmungsschreiben von Ci schließt mit derselben Phrase.

[42] Vgl. die freimütigen Äußerungen in L c. 38 (244) und R (390), in O I, pp. XVI und XCIV; O III, 560; W IV 355 und 407.

[43] W VII 454.

Im allgemeinen wird man sagen dürfen, daß Hobbes' ursprüngliche Stellung zur Religion identisch war mit derjenigen, die Clarendon dem Earl of Newcastle zuschreibt: »He loved ... the Church, as it was constituted for the splendour and security of the Crown; and religion, as it maintained and cherished the order and obedience that was necessary to both, without any other passion for the particular opinions which were grown up in it and distinguished it into parties, than as he detested whatsoever was like to disturb the public peace.«[44] Auf Newcastles »Befehl« hat Hobbes die »Elements« niedergeschrieben, nachdem er diesem zuvor in privater Unterhaltung seine politische Doktrin mitgeteilt hatte.[45] Und daß die »Elements« eine viel konservativere Kirchenpolitik vertreten als die späteren Schriften, haben wir gesehen.

Das Gesagte gilt freilich nur von Hobbes' Stellung zur *positiven* Religion. Was die *natürliche* Religion angeht, so hat er ursprünglich sicherlich nicht entfernt so skeptisch über ihre Möglichkeit gedacht wie später. Später hat er – um das mindeste zu sagen – jegliche natürliche Gotteserkenntnis, die mehr sein will als das Wissen, daß eine erste Ursache von schlechthin unerkennbarer Machtfülle existiert, für unmöglich gehalten; er hat eben deshalb nicht bloß die offenbarte, sondern auch die natürliche Theologie grundsätzlich aus der Philosophie ausgeschlossen. Um die Gefährlichkeit dieser Skepsis zu verbergen, um den Anschein zu erwecken, daß er sich nur gegen die Theologie der Scholastik, nicht gegen die Religion der Schrift selbst richte, führt Hobbes seinen Kampf gegen die natürliche Theologie geradezu im Namen des strengen Schriftglaubens,[46] den er zugleich durch seine philosophische und historische Kritik der Schriftautorität untergräbt. Ein scheinbarer Fortschritt seines Biblizismus wäre daher ein Indizium für einen wirkli-

---

[44] Zitiert nach S. R. Gardiner, History of England, VIII 243 f.

[45] E, d.

[46] Genauere Untersuchung ergibt, daß Hobbes' Kritik der theologischen Tradition auf Grund der Schrift entscheidend durch die Sozinianer beeinflußt ist. [Leibniz recognized this connexion (see his *Réflexions sur le livre de Hobbes* ... § 2). It is open to doubt whether one may draw conclusions as to the history of Hobbes's own development from the fact that the most conservative part of Hobbes's criticism is of Socinian origin. But it may be pointed out that his »Art of Sophistry«, i. e. the last part of the shorter *Rhetoric*-digest (written about 1635, cf. p. 41, note 1, above = S. 49, Anm. 30) is an imitation of Faustus Socinus's *Elenchi Sophistici ... explicati, et exemplis Theologicis illustrati* (Racoviae, 1625). About 1635 Hobbes was friendly with Falkland, who was said to be a Socinian.]

chen Fortschritt seiner Kritik der natürlichen | Religion, und also ein *80*
Beweis dafür, daß er ursprünglich die natürliche Religion günstiger beurteilt hat als später. Ein solcher scheinbarer Fortschritt seines Biblizismus läßt sich nun bezüglich einiger wichtiger Lehren feststellen. Nach den »Elements« beruht die Verpflichtungskraft des natürlichen Gesetzes auf der natürlichen Gotteserkenntnis, nach den späteren Darstellungen auf der Offenbarung.[47] Die »Elements« und »De cive« treten noch für die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele ein, während der »Leviathan« diese philosophische Lehre im Namen der Schrift durch die Lehre von der Wiederauferstehung des Menschen ersetzt.[48] Die »Elements« tragen den Beweis für die Existenz Gottes ausführlicher und viel bestimmter vor als der »Leviathan«; vergleicht man die Formulierungen dieser beiden Schriften, so gewinnt man geradezu den Verdacht, daß die Argumentation im »Leviathan« überhaupt nicht mehr ernst gemeint ist; das Zwischenglied findet sich auch in diesem Fall, wie so oft, in »De cive«, woselbst gesagt wird, ohne Offenbarung sei es beinahe unmöglich, den Atheismus zu vermeiden;[49] auch in diesem Falle also verrät sich die Tendenz des Hobbes, mit fortschreitender Religionskritik die natürliche Theologie durch eine vorgeschobene offenbarte Theologie zu ersetzen. Es sei weiter daran erinnert, daß die traditionellen Argumente für den Vorzug der Monarchie, die in den früheren Darstellungen wenigstens noch erwähnt werden, auf natürlich-theologischen Voraussetzungen beruhen. Endlich: es findet sich in den »Elements« eine Bemerkung gegen die Vernunftfeindlichkeit der »supernaturalists«,[50] für die es in den späteren Darstellungen keine Entsprechung gibt; später führt Hobbes seinen Kampf gegen den Supernaturalismus ja ausdrücklich, wenn auch nur scheinbar, im Namen und mit den Waffen des Supernaturalismus, während er sich dabei in Wahrheit auf den Materialismus stützt; ursprünglich konnte er den Supernaturalismus offen als

---

47 E I, XVII 12; Ci III 33; L c. 15 in fine.

48 Siehe o. S. 76.

49 »Habet hoc humanum genus, ab imbecillitatis propriae conscientia, et admiratione eventuum naturalium, ut plerique credant esse omnium rerum visibilium opificem invisibilem Deum ... Caeterum, ut eum recte colerent, imperfectus usus rationis et affectuum vehementia obstitere ... Hominibus itaque, sine speciali Dei auxilio, utrumque scopulum effugere atheismum et superstitionem, pene erat impossibile.« Ci XVI 1. – Vgl. damit E I, XI 2 und L c. 11 (53) und 12 (55).

50 E I, XVIII 12. [Cf. *De cive*, cap. 12, art. 6.]

solchen bekämpfen, weil er sich auf die natürliche Theologie stützte und damit auf eine Ansicht, die der Offenbarungsreligion auch im ungünstigsten Falle unvergleichlich nähersteht als der Materialismus. Der letzte Rest von Hobbes' ursprünglicher, auf der natürlichen Theologie
81 beruhender Kritik der Offenbarung ist die erwähnte | Bemerkung in den »Elements«. Denn Hobbes hatte zu der Zeit, da er dieses Werk verfaßte, sicherlich schon den Bruch mit der natürlichen Theologie vollzogen. Jedenfalls vertritt er schon 1641 in seinem Briefwechsel mit Descartes die Konsequenzen seines Materialismus bezüglich Gottes und der Seele genau wie später. Was wir behaupten, ist nur, daß er vor der vollständigen Ausarbeitung seines Materialismus,[51] und erst recht während seiner humanistischen Periode, als er sich noch nicht von der Autorität des Aristoteles losgesagt hatte, auf dem Boden der natürlichen Theologie gestanden hat.

[51] In einem Brief an den Earl of Newcastle aus dem Jahre 1636 bezeichnet er Herbert von Cherburys »De veritate« als »a high point«; s. Historical MSS. Commission, 13th Report. App., Part II, London 1893, p. 128.

VI. Geschichte

Das Ergebnis unserer bisherigen Untersuchung ist, daß Hobbes' ursprüngliche moralisch-politischen Ansichten sich im großen und ganzen auf die Aristotelische Tradition, so wie sie im Lauf des 16. Jahrhunderts modifiziert worden war, zurückführen lassen. Insofern dies der Fall ist, sind sie aber höchstens *Material* für seine politische Wissenschaft, und keineswegs etwa der nur noch nicht entwickelte *Keim* derselben. Denn seine spätere Lehre steht in grundsätzlichem und ausdrücklichem Widerspruch zu dem wie immer verstandenen Aristotelismus. Und selbst wenn man sagen darf, daß die zum Teil ja erheblichen Modifikationen des Aristotelismus, die Hobbes von vornherein als notwendig erkannt oder als selbstverständlich übernommen hat, den späteren Bruch mit dem Aristotelismus vorbereiten, so bedurfte es doch zu diesem Bruch der Erkenntnis eines grundsätzlichen Mangels der Aristotelischen und überhaupt der traditionellen Philosophie: diese grundsätzliche Erkenntnis erst machte es unmöglich, sich bei Modifikationen des Aristotelismus zu beruhigen, zwang dazu, die bisherigen *Modifikationen* als grundsätzliche *Einwände* zu verstehen und auszuarbeiten. Diese grundsätzliche Erkenntnis [this deep dissatisfaction with traditional philosophy] nun verbirgt sich in der Wendung von der Philosophie zur *Geschichte*, die für Hobbes' humanistische Periode charakteristisch ist. Im Gegensatz zu den bisher besprochenen *traditionellen* Elementen seiner ursprünglichen Position ist die Funktion, welche die Geschichte innerhalb dieser Position hat, im Prinzip *revolutionär*.

Wir sind davon ausgegangen, daß Hobbes sich in *philosophischer* Absicht dem Studium der Geschichte zugewandt hat. Aber gerade dies ist zunächst nicht verständlich. Wenn Hobbes die moralisch-politischen Ansichten gehabt hat, die wir in den vorangehenden Abschnitten auseinanderzulegen versucht haben, so hätte es doch für einen Philosophen wie ihn nahegelegen, sich zuerst einmal zusammenhängend über diese Ansichten Rechenschaft zu geben und dieselben zusammenhängend darzustellen. Warum wendet er sich nun aber vom Studium der Philosophie ab

und dem Studium der Geschichte zu? Inwiefern bewog ihn dazu eine »alia ratio *philosophandi*«?

Aus der Einleitung zur Thukydides-Übersetzung kann man folgende Antwort entnehmen: Philosophie und Geschichte sind voneinander grundsätzlich unterschieden; die Philosophie gibt *Vorschriften* für das richtige Verhalten des Menschen; Vorschriften aber haben bei weitem
83 die Wirk|samkeit nicht wie *Beispiele*; durch Beispiele von der Befolgung oder Nichtbefolgung der Vorschriften und von dem daraus sich herleitenden Erfolg oder Mißerfolg, durch *Erzählungen* die Erfahrung des Menschen zu erweitern und ihn so in viel wirksamerer Weise als durch die Übermittlung von Vorschriften instand zu setzen, die Vorschriften im einzelnen Fall anzuwenden, ist die Aufgabe der Geschichte; die Geschichte, nicht die Philosophie, macht den Menschen *klug*.[1]

Durch diese Antwort bleibt die Autorität der Philosophie, der Aristotelischen Philosophie, unangetastet: daß diese die Normen des menschlichen Handelns in der richtigen Weise angibt, wird von Hobbes als selbstverständlich vorausgesetzt, jedenfalls nicht bestritten. Und auch die geforderte Ergänzung der Philosophie durch die Geschichte läßt sich zunächst der Aristotelischen Philosophie sehr wohl einordnen: zwar nicht der zureichende Grund, wohl aber die unerläßliche Bedingung der moralischen Tugend ist die Klugheit; Klugheit wird durch Erfahrung gewonnen;[2] und nichts hindert, daß das Studium der Geschichte, das die Erfahrung über den Gesichtskreis des einzelnen und seines Zeitalters hinaus erweitert, in den Dienst der Erwerbung von Klugheit und damit in den Dienst der moralischen Erziehung gestellt wird. Unvereinbar mit der Aristotelischen Ethik ist allein und allerdings die Anzweiflung der Wirksamkeit von Vorschriften als solchen. Aristoteles leugnet nicht,

[1] »... the principal and proper work of history (is) to instruct and enable men, by the knowledge of actions past, to bear themselves prudently in the present and providently towards the future ...« W VIII, p. VII. – »... the nature (of history) is merely narrative ... look how much a man of understanding might have added to his experience, if he had then lived a beholder of their proceedings, and familiar with the men and business of the time: so much almost may he profit now, by attentive reading of the same here (sc. in Thucydides) written. He may from the narrations draw out lessons to himself ...« l. c., p. VIII. – »Digressions for instruction's cause, and other such open conveyances of precepts, (which is the philosopher's part), he (sc. Thucydides) never useth; as having so clearly set before men's eyes the ways and events of good and evil counsels, that the narration itself doth secretly instruct the reader, and more effectually than can possibly be done by precept.« l. c., p. XXII.

[2] Eth. Nic. VI 13 (1144b17ff.) und VI 8 (1142a14ff.).

sondern behauptet ausdrücklich, daß die Vorschriften der Vernunft auf die meisten Menschen keinen Einfluß haben; aber was von den meisten gilt, gilt nach seiner Behauptung keineswegs von frei- und edelgesinnten, wahrhaft ehrliebenden Naturen, die vielmehr durchaus auf Vorschriften hören.[3] Indem Hobbes die Wirksamkeit von Vorschriften *überhaupt* anzweifelt – behauptet er damit nicht bezüglich *aller* Menschen, also grundsätzlich, die Ohnmacht der Vernunft? – steht also die Ohnmacht der Vernunft für ihn schon vor seiner Beschäftigung mit der Naturwissenschaft fest? |

So viel darf schon jetzt gesagt werden: die Frage, anläßlich deren die *84*
Geschichte ursprünglich in die Philosophie einbricht, ist die Frage nach der Wirksamkeit von Vorschriften der Vernunft. Wohlgemerkt: nur die Wirksamkeit, nicht die Richtigkeit dieser Vorschriften wird angezweifelt; es handelt sich allein um die *Anwendung* der Vorschriften. Damit ist wenigstens die negative Bedingung für Hobbes' Hinwendung zur Geschichte geklärt: die Vorschriften, deren Richtigkeit nicht angezweifelt wird, sind tatsächlich die Vorschriften, die von der Aristotelischen Ethik übermittelt werden; *weil* die Aufstellung oder Aufklärung dieser Vorschriften durch Aristoteles in völlig zulänglicher Weise vollzogen worden ist, mit anderen Worten, weil das *primäre* philosophische Problem gelöst ist, [because its solution had become a matter of course,] darum hat ein Philosoph wie Hobbes überhaupt die Möglichkeit und die Muße, sich mit dem *sekundären* Problem der Anwendung der Vorschriften zu befassen.

Also nur die Anwendung der durch die philosophische Tradition zulänglich übermittelten Vorschriften wird zum Problem. Und eben bezüglich der Anwendung wird behauptet, daß die Vorschriften nicht durch sich selbst wirken, nicht um ihrer selbst willen befolgt werden, sondern daß es dazu unter allen Umständen – also auch was die *edlen* Naturen anlangt – anderer Veranstaltungen bedarf. Als solche Veranstaltung hatte Aristoteles mit besonderer Rücksicht auf »die *meisten*« die Gesetze bezeichnet. Die Notwendigkeit und Wirksamkeit von Gesetzen wird auch jetzt nicht in Frage gestellt. Aber gleichsam zwischen die Vorschriften der Philosophie und die Gesetze schieben sich nunmehr die aus der Geschichte zu ziehenden Lehren ein.[4] Wenn die Wirksamkeit

---

[3] l. c., X 10 (1179b3ff.).

[4] ». . . (history) doth things with more grace and modestie then the civill lawes and ordinances do: because it is more grace for a man to teach and instruct, then

jener Vorschriften überhaupt geleugnet wird, und wenn es auch jetzt noch dabei bleibt, daß die Gesetze vor allem wegen »der meisten« notwendig sind, so heißt das, daß die Lehren der Geschichte nunmehr dieselbe Funktion hinsichtlich der edlen Naturen zu erfüllen haben, die nach Aristoteles Sache der philosophischen Vorschriften war: die Lehren der Geschichte ersetzen für die Erziehung des *Adels* die Vorschriften der Philosophie.[5]

Um Hobbes' Meinung richtig zu verstehen, muß man auf seine Vorgänger zurückblicken. Er nennt in der Einleitung zur Thukydides-Übersetzung als Gewährsmänner für seine Ansichten über Geschichtsschreibung Cicero (De oratore), Lukian (Quom. hist. scrib.) und Justus
85 Lipsius (Poli|tica sive civilis doctrina). Durch Cicero und Lukian steht er in Verbindung mit der Tradition der Rhetorik, die, zum Unterschied von der philosophischen Tradition, ja nicht ohne eine gewisse Kritik an dieser, die Notwendigkeit der Beschäftigung mit den Historikern immer eingeschärft hatte. Von Ciceros Lob der Geschichte: »Historia vero testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis«,[6] das im 16. und 17. Jahrhundert immer wieder zitiert wird, ganz zu schweigen – wir lesen bei Quintilian: »Neque ea solum, quae talibus disciplinis (sc. in der Philosophie) continentur, sed magis etiam, quae sunt tradita antiquitus dicta ac facta praeclare, et nosse et animo semper agitare conveniet. Quae profecto nusquam plura maioraque quam in nostrae civitatis monumentis reperientur. An fortitudinem, iustitiam, fidem, continentiam, frugalitatem, contemptum doloris ac mortis melius alii docebunt quam Fabricii, Curii, Reguli, Decii, Mucii aliique innumerabiles? Quantum enim Graeci *praeceptis* valent, tantum Romani, quod est maius, *exemplis*.«[7] Die Entgegensetzung von Vorschriften der Philosophie und Beispielen der Geschichte, die auf der Anzweiflung der Wirksamkeit der Vorschriften beruht, kehrt in der einschlägigen Literatur des 16. Jahrhunderts immer wieder.[8] Aber derselbe Gedanke kann

---

to chastise or punish.« Amiots Vorwort zu Plutarchs Biographien (zitiert nach Sir Thomas Norths Übersetzung).

5 Siehe o. S. 51.

6 De oratore II 9, 36. [Cf. *De legibus*, I. 1.4–2.5.]

7 Instit. orat. XII 2, 29–30.

8 So sagt Thomas Blundeville in seinem »The true order and Methode of wryting and reading Hystories« (London 1574): »The way to come to (the inward peace of the heart), is partly taught by the Philosophers in generall precepts and rules, but the historiographers doe teach it much more plainlye by particular examples and experiences, and specially if they be written with that

sehr verschieden interpretiert werden. Er braucht nur zu bedeuten: einem bedauerlichen Mangel der »meisten« ist es zuzuschreiben, daß sie nicht auf die Vorschriften der Philosophie hören, daß sie die Tugend nicht um ihrer selbst, sondern um ihres Lohnes, des *Lobes*, willen lieben.[9] Die Anzweiflung der Wirksamkeit der Vorschriften kann aber auch bedeuten, daß das genuine Motiv der Tugend *Ruhm* und *Ehre*, daß die Tugend wesentlich Adelstugend ist. In diesem Falle wird der Zusammenhang mit der Geschichte noch unmittelbarer. Der Edelmann ist in seinen Handlungen geleitet von dem Gedanken an seinen | Ruhm und 86
seine Ehre, d. h. auch und vor allem von dem Gedanken an das Fortleben seiner Taten in der Geschichte, und dieser Gedanke wird beständig genährt durch die Erinnerung an die großen Taten Cäsars, Alexanders, Scipios, Hannibals usw., die durch die Historiker überliefert werden.[10] Infolge des unmittelbaren Zusammenhangs, der zwischen Ehre oder Ruhm und Geschichte besteht, muß sich, je mehr die Tugend als Adelstugend verstanden wird, um so mehr das schon durch das Wiederaufleben der rhetorischen Tradition begünstigte Interesse an Geschichte verschärfen.

Neben Cicero und Lukian zitiert Hobbes in der Einleitung zur Thukydides-Übersetzung als Gewährsmann für seine Ansichten über Geschichtsschreibung noch Justus Lipsius. Durch Lipsius' Politik steht Hobbes in Verbindung mit der *grundsätzlichen* Wendung der Politik und damit der Philosophie zur Geschichte, die sich im 16. Jahrhundert vollzogen hatte. Diese Wendung zeigt sich darin, daß nun zum ersten Mal das *methodische* Studium der Geschichte gefordert wird. Man entdeckt nunmehr, daß die antiken Autoren, die über Geschichtsschreibung geschrieben haben, ihr Thema so behandeln, »ut nec hi-

---

order, diligence, and iudgement, that they ought to be.« – In Amiots Vorwort zu Plutarch heißt es: »... These things (History) doth with much greater grace, efficacie, and speed, then the books of morall Philosophie do: forasmuch as examples are of more force to move and instruct, then are the arguments and proofes of reason, or their precise precepts, because examples be the verie formes of our deedes, and accompanied with all circumstances. Whereas reasons and demonstrations are generall, and tend to the proofe of things, and to the beating of them into understanding: and examples tend to the shewing of them in practise and execution, because they do not onely declare what is to be done, but also worke a desire to do it ...« – Vgl. auch Sir Thomas Elyots »Governour«, B. III ch. 25.

9 Siehe u. S. 86 f. Anm. 12.

10 Castiglione, l. c., p. 70.

storiae quidem *definitionem* ex iis possis contexere«.[11] Es soll nunmehr endlich zu einem *wissenschaftlichen* Studium der Geschichte kommen. Und zwar nicht so sehr zu einer wissenschaftlichen Geschichts*schreibung* – daß es eine allen Ansprüchen genügende *Geschichtsschreibung* seit alters gibt, wird anerkannt –, und nicht allein zu einer *Anweisung* zur Geschichtsschreibung, sondern vor allem zum *methodischen Lesen* der vorliegenden Historiker, zu einer diese Historiker *benutzenden* Wissenschaft. Die Geschichte soll als *Material* einer Wissenschaft dienen. Das durch die Historiker dargebotene Material soll methodisch gelesen und gesichtet werden im Hinblick auf die aus ihm zu gewinnenden *Lehren* für die richtige Ordnung der menschlichen Handlungen.[12] Der neuen Wissenschaft kommt es nur darum auf die Ge-

---

[11] J. N. Stupanus in seiner Vorrede zu Franc. Patricius, De legendae scribendaeque historiae ratione, Basel 1570.

[12] »... certe philosophia, quae ipsa vitae dux appellatur, propositis bonorum ac malorum finibus inter mortua iaceret, nisi ad rerum praeteritarum historias omnia dicta, facta, consilia revocarentur: ex quibus non solum praesentia commode explicantur, sed etiam futura colliguntur, certissimaque rerum expetendarum ac fugiendarum praecepta conflantur. Itaque mirum mihi visum est in tanta scriptorum multitudine, tamque eruditis temporibus adhuc fuisse neminem, qui maiorum nostrorum claras historias inter se, et cum rebus gestis antiquorum compararet. id autem fieri commode poterat, si collectis omnibus humanarum actionum generibus, ad haec exemplorum varietas apte et suo quicque loco accomodaretur: ut ii qui se flagitiis penitus dedidissent, iustissimis maledictis proscinderentur: qui autem ulla virtute claruissent, suo merito laudarentur. hic enim historiarum fructus est vel maximus, ut alii
87 quidem ad virtutem inflammari, | alii a vitiis deterreri possint. tametsi enim boni per se laudabiles sunt etiam si a nemine laudentur, nihilominus tamen praeter ea quae virtuti praemia proponuntur, hunc etiam laudis fructum, quem plerique solum ducunt, vivos ac mortuos consequi par est ...« I. Bodin, Methodus ad facilem historiarum cognitionem, Paris 1566, pp. 1–2. – »... Quare cum ad historia penitus erudiamur, non solum artes ad vitam degendam necessarias, verumetiam quae omnino sunt expetenda, quae fugienda, quid turpe, quid honestum, quae optimae leges, quae optima Respublica, quae beata vita: postremo cum sublata historia Dei cultus, religiones, oracula temporum decursu tollantur: huius ego scientiae utilitate incredibili ad hanc scriptionem adductus sum, cum magnam historicorum ubertatem et copiam animadverterem non deesse, qui tamen historiae artem ac methodum tradidisset, fuisse neminem: ac plerosque temere et sine ordine miscere historias, nullosque ex iis percipere fructus. antea quidem fuere nonnulli qui de instituenda historia libros scripserunt: quam sapienter non disputo. habent illi fortasse sui consilii causam probabilem. mihi tamen si iudicium ferre liceat, consimiliter facere videntur, ut medici nonnulli, qui omni genere medicamentorum aegrotanti proposito, rursus de medicina facienda disputant, nec earum quae tot ac tam multae

schicht|lichkeit ihres Materials an, weil das einzige klare Wissen von der *87*
Anwendung der Normen, die für das menschliche Handeln gelten, das Wissen von in der Vergangenheit geschehenen Handlungen ist.[13] Das so einsetzende Studium ist ebenso wie die Geschichtsschreibung *Wissenschaft*, weil beide die *Wahrheit* suchen. Eben darin stimmen sie mit der Philosophie überein; sie unterscheiden sich von der Philosophie dadurch, daß die Philosophie die Wissenschaft von den allgemeinen Vorschriften ist, während die Geschichte, bzw. die Benutzung der Geschichte die auf der Erfahrung beruhende Wissenschaft von der Anwendung, der Verwirklichung der Vorschriften, von den Bedingungen und Folgen der Verwirklichung ist. Und aus demselben Grund, aus dem Philosophie und Geschichte zusammengehören, sind beide grundsätzlich von der Poesie unterschieden, deren hauptsächliche Absicht das Erfreuen ist: Philosophie und Geschichte sind beide *ernst*.[14] Diese

---

proponuntur, vim aut naturam docere, morbisque praesentibus accomodare conantur: sic illi quoque de scribenda historia libros instituunt, cum pleni sint omnes omnium antiquitatum libri, plenae bibliothecae historicorum, quos utilius ad intuendum et ad imitandum proponere potuissent, quam de exordiis, narrationibus, verborumque ac sententiarum luminibus oratorie disputare. Ut igitur aliquam doctrinae viam habeat hoc quicquid est quod de historica methodo scribere aggredimur, principio historiam partiemur ac definiemus . . .« l. c., p. 8. – »Et quoniam triplex illud historiarum genus (sc. historia humana, naturalis et divina) viri graves et eruditi accurate scriptis mandarunt, illud tantum mihi proposui, ut in iis legendis, ac studiose diiudicandis ordinem et modum servarem; praesertim in historia rerum humanarum.« l. c., p. 11.

[13] ». . . in history, actions of honour and dishonour do appear plainly and distinctly, which are which; but in the present age they are so disguised, that few there be, and those very careful, that be not grossly mistaken in them.« W VIII, p. VI.

[14] »(Historia) eosdem casus et humanas miserias serio explicatas continet, quae in tragoediis ficta proponuntur.« Patricius, l. c., p. 165. – Philosophen und Historiker haben beide die Aufgabe, »to tell things as they were done without either augmenting or diminishing them, or swarving one iote from the truth.« Blundeville, l. c. – »(History) doth things with greater weight and gravitie, then the inventions and devises of the Poets: because it helpeth not it selfe with anie other thing then with the plaine truth, whereas Poetry doth commonly enrich things by commending them above the starres and their deserving, because the chiefe intent thereof is to delight.« | Amiot, l. c. – ». . . molliores illas artes *88*
Musicen et Poesin sperno aut certe non exigo.« Lipsius, Politic. I 10 notae. – ». . . in truth consisteth the soul . . . of history«. W VIII, p. XX. – »(Dionysius Halicarnassius) is contrary to the opinion of all men that ever spake of this subject besides himself, and to common sense. For he makes the scope of history, not profit by writing truth, but delight of the hearer, as if it were a

88 Bevorzugung der Geschichte vor der Poesie erkennt | Hobbes noch im »Leviathan« an, indem er, in charakteristischer Abweichung sowohl von Aristoteles' Bevorzugung der »philosophischeren« Poesie vor der Geschichte als auch von Bacons Einteilung des Wissens in Geschichte, Poesie und Philosophie, als die beiden Grundklassen des Wissens Geschichte und Philosophie bezeichnet.[15]

Ist der Zweck der Geschichte überhaupt, »to instruct and enable men, to bear themselves prudently in the present and providently towards the future«,[16] so besagt das Unternehmen einer *methodischen* Benutzung der Geschichte, daß eine methodische Erziehung zur Klugheit angestrebt wird. Die Erziehung zur Klugheit soll nicht der Lebenserfahrung des einzelnen mit ihren *Zufällen* überlassen bleiben, sondern die gesamte zugängliche Erfahrung des Menschengeschlechts soll *übersehbar* werden. Und nicht nur, daß die Klugheit durch methodische Erziehung gefördert werden soll – sie soll durch die neue Wissenschaft geradezu ersetzt werden. Auf die Frage, wie man sich im einzelnen Falle richtig zu verhalten habe, erhält man nun nicht mehr den Aristotelischen Bescheid: so wie ein Verständiger sich verhalten würde, sondern man erhält für den einzelnen Fall wenigstens annähernd zureichende Anweisungen, »Rezepte«, durch die konkreten Maximen, die durch das Studium der Geschichte gewonnen werden.

Weil das Studium der Geschichte die Erziehung zur *Klugheit* bezweckt, darum kommt es ihm weniger auf die Worte und Handlungen als auf die *Pläne* an, genauer, es kommt ihm auf die Worte und Handlungen nur in ihrer Beziehung zu den Plänen an. Der Leser soll ja durch die Geschichte darüber belehrt werden, Pläne welcher Art heilsam oder verderblich sind. Das Studium der Pläne ist das, was Bodin in der bisherigen Forschung besonders vermißt.[17] Und eben auf den Plänen liegt auch in Hobbes' Einleitung zur Thukydides-Übersetzung der ganze Nachdruck.[18] |

---

song.« l. c., p. XXVI. [See also Grotius, *De jure belli ac pacis*, Prolegg., §§ 46–47.]

15 L c. 9; vgl. auch c. 8 (33 f.).

16 W VIII, p. VII.

17 »... nonnulli dicta factaque illustrium virorum, sed tenuiter admodum et sine ordine scripserunt ... consilia vero ne attigerunt quidem, cum tamen in unius consilio saepe salus Reipublicae posita sit.« l. c., pp. 24 f. [Cf. Cicero, *De oratore*, II.15.63.]

18 »... conjectures at the secret aims and inward cogitations of such as fall under (the historiographer's) pen ... is also none of the least virtues in a

Die grundsätzliche Wandlung des philosophischen Interesses, welche 89
die Wendung zur Geschichte herbeigeführt hat, hat ihren vollständigsten Ausdruck gefunden in der Philosophie *Bacons*.[19] Bacon geht davon aus, daß die Moral als Lehre von den Tugenden und Pflichten von der antiken Philosophie in vollendeter Weise ausgearbeitet worden ist. Der grundsätzliche Mangel der antiken Philosophie besteht nach seiner Ansicht darin, daß sie sich auf die Beschreibung von »the nature of good«, auf »the heroical descriptions of virtue, duty, and felicity« beschränkt, daß sie den anderen, nicht weniger wichtigen Teil der Moral »concerning the husbandry and tillage (of the mind)«, »prescribing rules how to subdue, apply, and accomodate the will of man (unto the good)« vernachlässigt hat.[20] Weil es Bacon auch und gerade auf die wissenschaftliche Anleitung zur Verwirklichung, zur Anwendung der Vorschriften ankommt, darum rücken für ihn solche Themen ins Zentrum, die von der antiken Philosophie nur beiläufig oder gar überhaupt nicht

---

history, where conjecture is thoroughly grounded . . .« – »(The attentive reader of Thucydides) may from the narrations draw out lessons to himself, and of himself be able to trace the drifts and counsels of the actors | to their seat.« – »I 89
saw that, for the greatest part, men came to the reading of history with an affection much like that of the people in Rome: who came to the spectacle of the gladiators with more delight to behold their blood, than their skill in fencing. For they be far more in number, that love to read of great armies, bloody battles, and many thousands slain at once, than that mind the art by which the affairs both of armies and cities be conducted to their ends.« W VIII, pp. VIIIf. Vgl. auch l. c., p. XXII (siehe o. S. 83 Anm. 1). [Hobbes is guided by the same view in his history of the Civil War; see *Behemoth*, p. 45.]

[19] Wir berücksichtigen im folgenden ausschließlich Bacons Programm der Moralwissenschaft. Es sei aber wenigstens beiläufig erwähnt, daß Bacons Kritik der traditionellen Physik grundsätzlich dasselbe Motiv hat, nämlich das Interesse an der Anwendung, wie seine Kritik der traditionellen Moral.

[20] »In the handling of this science (sc. moral science), those which have written seem to me to have done as if a man that professeth to teach to write did only exhibit fair copies of alphabets and letters joined, without giving any precepts or directions for the carriage of the hand and framing of the letters. So have they made good and fair exemplars and copies, carrying the draughts and portraitures of Good, Virtue, Duty, Felicity; propounding them well described as the true objects and scopes of man's will and desires; but how to attain these excellent marks, and how to frame and subdue the will of man to become true and comformable to these pursuits, they pass it over altogether, or slightly and unprofitably.« Works, ed. Spedding and Ellis, III 418. – »But allowing (Aristotle's) conclusion, that virtues and vices consist in habit, he ought so much the more to have taught the manner of superinducing that habit. . .« l. c., 439. – Vgl. ferner l. c., 419 f.

behandelt worden waren. Solche Themen sind: »the several characters and tempers of men's natures and dispositions«;[21] die »impressions of nature, which are imposed upon the mind by the sex, by the age, by the region ... and again those which are caused by extern fortune ...«, die zwar »are touched a little by Aristotle, ... but they were never incorporate into Moral philosophy, to which they do essentially appertain«;[22] die Affekte: »And here again I find strange, as before, that
90 Aristotle should have written divers volumes | of Ethics, and never handled the affections, which is the principal subject thereof; and yet in his Rhetorics ... he findeth place for them, and handleth them well for the quantity; but where their true place is, he pretermitteth them ... Better travails I suppose had the Stoics taken in this argument ... but yet it is like it was after their manner, rather in subtility of definitions ... than in active and ample descriptions and observations«;[23] ferner »the wisdom touching Negotiation or Business«, »wisdom of counsel and advice«;[24] ferner »fortune as an organ of virtue and merit deserveth the consideration«;[25] endlich fehlt bisher eine Wissenschaft von den Gesetzen, die es nicht so sehr mit der »platform of justice« als mit »the application thereof« zu tun hat.[26] Alle diese Disziplinen, die nach Bacons Behauptung bisher überhaupt nicht oder nicht zulänglich traktiert worden sind, befassen sich mit der *Anwendung* der moralischen Vorschriften; sie fragen, wie Bacon gelegentlich eines besonderen Desiderats – nämlich der Wissenschaft von den Lastern der einzelnen Berufe – ausdrücklich sagt, wie er aber in allen Fällen meint, nicht nach dem, was die Menschen tun sollen, sondern nach dem, was die Menschen wirklich tun; sie betrachten nicht das Gute, sondern »all forms and natures of evil« oder allgemeiner das Material der Tugend, um Klugheitsmaximen für die Herstellung und den Schutz der Tugend zu ge-

---

21 l. c., 434.
22 l. c., 436 f.
23 l. c., 437. [Compare also Descartes's judgement: »Il n'y a *rien* en quoi paraisse mieux combien les sciences que nous avons des anciens sont défectueuses, qu'en ce qu'ils ont écrit des passions.« *Les passions de l'âme*, art. I. Cf. also Spinoza, *Ethica*, III, praef.]
24 l. c., 447 f.
25 l. c., 456.
26 l. c., 475 f.

winnen.[27] Für diese Disziplinen bietet die traditionelle Philosophie nicht einmal den Stoff dar. Diesen Stoff findet man viel eher in »history, poesy, and daily experience«;[28] und zwar gebührt der Geschichte der Vorzug vor der Poesie und der Lebenserfahrung des Individuums.[29] Vorzüglich die Geschichte also bietet den Stoff dar, aus dem »receits might be made . . . for use of life.«[30] Die Vernachlässigung der Geschichte ist daher einer der wichtigsten Gründe für die Unzulänglichkeit, die Nutzlosigkeit der Scholastik.[31] Ebenso wie Bodin betrachtet auch Bacon nicht so sehr die Geschichtsschreibung selbst als die philosophische Benutzung der Geschichte als Desiderat. Allerdings erweitert sich infolge der grundsätzlichen Hin|wendung zu den Problemen der Anwendung und darum zur *91*
Geschichte auch der Aufgabenkreis der Geschichte: Bacon fordert neben den bisher bereits bearbeiteten Teilen der Geschichte die Behandlung auch der Literaturgeschichte; auch dieser Teil der Geschichte soll dem Zweck dienen, die Menschen klug zu machen.[32] Insbesondere verlangt

---

[27] ». . . there belongeth further to the handling of this part touching the duties of professions and vocations, a Relative or opposite, touching the frauds, cautels, impostures, and vices of every profession . . . the managing of this argument with integrity and truth, which I note as deficient, seemeth to me to be one of the best fortifications for honesty and virtue that can be planted . . . So that we are much beholden to Machiavel and others, that write what men do, and not what they ought to do. For it is not possible to join serpentine wisdom with columbine innocency, except men know exactly all the conditions of the serpent . . . that is, all forms and natures of evil: for without this, virtue lieth open and unfenced.« l. c., 430 f. [The reference to Macchiavelli's programme (15th chapter of *Il Principe*) shows the direction and the lines which further investigation of the origins of the modern interest in history should take.]

[28] l. c., 435 und 438.

[29] l. c., 453 und 271.

[30] l. c., 435.

[31] l. c., 285.

[32] »History is Natural, Civil, Ecclesiastical, and Literary; whereof the first three I allow as extant, the fourth I note as deficient. For no man hath propounded to himself the general state of learning to be described and represented from age to age . . . without which the history of the world seemeth to me to be as the statua of Polyphemus with his eye out; that part being wanting which doth most shew the spirit and life of the person . . . The use and end of which work I do not so much design for curiosity, or satisfaction of those that are the lovers of learning; but chiefly for a more serious and grave purpose, which is this in few words, that it will make learned men wise in the *use and administration* of learning. For it is not St. Augustine's nor St. Ambrose's works that will make so wise a divine, as ecclesiastical history thoroughly read and observed; and the same reason is of learning.« l. c., 329 f.

Bacon eine Sammlung der Lehren der verschiedenen Philosophen, aber nicht in der Art der antiken Doxographie, »by titles packed and faggoted up together, as hath been done by Plutarch«, sondern »the philosophies of every one throughout by themselves«: »For it is the harmony of a philosophy in itself which giveth it light and credence; whereas if it be singled and broken, it will seem more foreign and dissonant.«[33] Der Grund dieser Steigerung des Interesses an allen Teilen der Geschichte ist – das sieht man gerade bei Bacon deutlich – die Steigerung des Interesses an den Problemen der Anwendung. Dieses Interesse motiviert in gleicher Weise das Studium der Geschichte wie das direkte Studium der Charaktere, Affekte, Temperamente, Humore usw.,[34] kurz des Menschen wie er wirklich ist, welches Studium nach Bacons Behauptung von der traditionellen Philosophie zugunsten des – auch nach seiner Ansicht primären – Studiums des Menschen wie er sein soll vernachlässigt worden ist.

Die Tatsache, daß ein Philosoph wie Bacon sich zum Sprecher der Wendung der Philosophie zur Geschichte macht, erleichtert die Beantwortung der Frage nach den *Voraussetzungen* dieser Wendung. Die nächste Voraussetzung dafür, daß die Geschichte, wenn nicht zum Thema, so doch zum ausgezeichneten Material der Philosophie wird, scheint zu sein, daß sich das philosophische Interesse von der Physik und Metaphysik auf die Moral und Politik verschiebt; denn »eam praecipue philosophiae partem, quae vitam et mores informat, iuvari historia posse arbitramur.«[35] Diese Änderung des Interesses aber vollzieht sich
92 nach Aristoteles' Behauptung, | sobald der Mensch als das vorzüglichste Wesen im Kosmos angesehen wird.[36] Blickt man indessen auf Platon zurück, für den die moralisch-politischen Probleme eine unvergleichlich größere Wichtigkeit haben als für Aristoteles, und der dennoch wahrlich nicht weniger als Aristoteles vom Menschen weg zu einer ewigen Ordnung hinaufblickt, so muß man feststellen: nicht die Überzeugung von der Überlegenheit des Menschen über alles andere Seiende, sondern die Überzeugung von der Transzendenz des Guten über das Sein ist der Grund dafür, daß die philosophische Forschung mit dem [ethical and]

---

[33] l. c., 365.
[34] Vgl. die Erwähnung dieser Themen in Hobbes' Einleitung zur Thukydides-Übersetzung (W VIII, pp. XXIXf.).
[35] A. Riccoboni, De historia, Basel 1579, 74.
[36] Siehe o. S. 42.

politischen Problem, mit der Frage nach dem richtigen Leben und dem richtigen Zusammenleben, einsetzt.[37] Durch den Rückblick auf Platon wird zugleich klar, daß die Verschiebung des Interesses von der Naturphilosophie auf die politische Wissenschaft für sich genommen unmöglich der Grund für die Wendung der Philosophie zur Geschichte ist. Diese Wendung ist nicht in der Steigerung des Interesses an der Frage nach dem Guten und nach dem besten Staat, sondern in der Steigerung des Interesses am *Menschen* motiviert. Die Steigerung des Interesses am Menschen bekundet sich bei Bacon darin, daß er die traditionellen Disziplinen der Logik, Ethik, Politik und Medizin in eine Wissenschaft vom Menschen zusammenfaßt: die Wissenschaft vom Menschen soll nunmehr als »knowledge of ourselves, which deserveth the more accurate handling, by how much it toucheth us more nearly«, als »*reflektierte*« Erkenntnis von der »*direkten*« Naturerkenntnis unterschieden werden.[38] Die Einteilung der Philosophie in natural philosophy und human philosophy fußt auf der grundsätzlichen Unterscheidung des Menschen von der Welt, die Bacon in ausdrücklicher Polemik gegen die antike Philosophie vollzieht.[39] Je mehr der Mensch als das »most excellent work of nature«[40] angesehen wird, um so mehr wird anstatt der dem Menschen transzendenten ewigen | Ordnung der Mensch zum 93
zentralen Thema der Philosophie. Eben damit wächst die Neigung, die von den Urhebern der philosophischen Tradition anerkannte »Übermenschlichkeit« des kontemplativen Lebens[41] – des Lebens, das der Anschauung und dem Verständnis der ewigen, dem Menschen trans-

---

[37] Vgl. W. Jaeger, Über Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals, Sitzungsberichte der Preuß. Akademie der Wissenschaften, 1928, 409.

[38] »... the ... beams of man's knowledge; that is Radius Directus, which is referred to nature ... Radius Reflexus whereby Man beholdeth and contemplateth himself.« Bacon. l. c., 366. – »I do take the consideration in general and at large of Human Nature to be fit to be emancipate and made a knowledge by itself ...« l. c., 367.

[39] »... the works of God ... shew the omnipotency and wisdom of the maker, but not his image: and therefore therein the heathen opinion differeth from the sacred truth; for they supposed the world to be the image of God, and man to be an extract or compendious image of the world; but the Scriptures never vouchsafe to attribute to the world that honour, as to be the image of God, but only the work of his hands; neither do they speak of any other image of God, but man ...« l. c., 349 f. – »... the Forms of substances, man only except ... are so perplexed, as they are not to be enquired ...« l. c., 355.

[40] L, J.

[41] Siehe bes. Eth. Nic. X 7 (1177b33ff.).

zendenten Ordnung gewidmet ist – als einen Einwand gegen das Ideal des kontemplativen Lebens zu verstehen. Es wird ein Ideal gesucht, mit dessen Verwirklichung der Mensch nicht zugleich seine Menschlichkeit transzendiert, sondern Mensch, *sinnlich*-vernünftiges Wesen *bleibt*,[42] also ein – verglichen mit dem Ideal des kontemplativen Lebens – *populäreres* Ideal. Als derartiges Ideal bietet sich zunächst die moralische Tugend dar, die von Aristoteles als die dem Menschen in seiner sinnlich-vernünftigen Natur zugehörige Tugend bezeichnet worden war. Aber die Ersetzung des Ideals der Kontemplation durch die moralische Tugend motiviert noch nicht die Wendung der Philosophie zur Geschichte. Ein Zeichen dafür ist, daß das Ideal der Kontemplation sehr häufig im Namen der von der Bibel aufgestellten Lebensnorm bekämpft worden ist, ohne daß sich daraus unmittelbar eine Steigerung des Interesses an der Geschichte als solcher ergeben hätte. Nicht die Ersetzung des Ideals der Kontemplation durch die moralische Tugend, insbesondere durch die biblischen Forderungen der Gerechtigkeit und der Nächstenliebe, sondern die zu dieser Ersetzung hinzukommende grundsätzliche Anzweiflung der Wirksamkeit von Vorschriften als solchen ist der Grund für die Wendung der Philosophie zur Geschichte. Wir können hier nicht untersuchen, ob die Überzeugung von der Unwirksamkeit von Vorschriften, von der Ohnmacht der Vernunft in unmittelbarem Zusammenhang mit der Verlegung des Interesses von der dem Menschen transzendenten Ordnung auf den Menschen steht. Wir begnügen uns damit hervorzuheben, daß Bacon nicht weniger als seine

---

[42] »... sed quoniam vita civilis eget actione perpetua, nec potest in contemplatione tota civitas occupari: ut neque corpus ipsum aut animae vires omnes intelligere: non erit hominis et totius civitatis eadem felicitas, si sola contemplatione bonum definiamus: id quod Aristotelem valde conturbavit, nec seipsum ex ea difficultate explicare potuit ... neque enim mens pura illa contemplatione prius frui potest, quam a corpore penitus avulsa fuerit.« Bodin, l.c., p. 32. – »... those infinite disputations ... touching ... felicity, beatitude, or the highest good ... are by the Christian faith discharged. And as Aristotle saith, That young men may be happy, but not otherwise but by hope; so we must all acknowledge our minority, and embrace the felicity which is by hope of the future world.« Bacon, l. c., 419. – »... it decideth the question touching the preferment of the contemplative or active life, and decideth it against Aristotle ... men must know, that in this theatre of man's life it is reserved only for God and Angels to be lookers on ...« Bacon, l. c., 421. – Justus Lipsius verlangt in einem der Kapitel seiner Politik, die vom Nutzen der Geschichte handeln (I 10), daß »modus sapientiae« zu halten sei.

Vorgänger die Wirksamkeit von Vorschriften der Ver|nunft anzweifelt. 94
Die antiken Philosophen haben, so sagt er, »fortified and intrenched (virtue and duty), as much as discourse can do, against corrupt and popular opinions.«[43] Aber eben dies genügt nicht; denn »to shew (virtue) to Reason only in subtilty of argument, was a thing ever derided in Chrysippus and many of the Stoics; who thought to thrust virtue upon men by sharp disputations and conclusions, which have no sympathy with the will of man . . . if the affections in themselves were pliant and obedient to reason, it were true there should be no great use of persuasions and insinuations to the will, more than of naked proposition and proofs; but in regard of the continual mutinies and seditions of the affections . . ., reason would become captive and servile, if Eloquence of Persuasions did not practise and win the imagination from the Affection's part, and contract a confederacy between the Reason and Imagination against the Affections.«[44] Aber um die Affekte zu zügeln, muß man ihnen nicht bloß die Unterstützung durch die Einbildungskraft entziehen, sondern es ist außerdem erforderlich, den Kampf der Affekte untereinander zu ihrer Überwindung auszunützen: man muß beobachten, wie die Affekte »do fight and encounter one with another . . . this . . . is of special use in moral and civil matters; how, I say, to set affection against affection, and to master one by another; even as we use to hunt beast with beast, and fly bird with bird, which otherwise percase we could not so easily recover . . .« Von dieser Wissenschaft aber »the poets and writers of histories are the best doctors.«[45]

Die Voraussetzung für die Wendung der Philosophie zur Geschichte ist demnach die zur Steigerung des Interesses am Menschen hinzukommende Anzweiflung der Wirksamkeit von Vorschriften, die Überzeugung von der Ohnmacht der Vernunft. Unter Ohnmacht der Vernunft ist dabei nicht Unfähigkeit der Vernunft zur Aufstellung oder Begründung der Normen zu verstehen. Daß die Vernunft hierzu fähig ist, wird ja allgemein, insbesondere von Bacon, vorausgesetzt, und selbst wenn es bestritten, wenn die Aufstellung der Normen nicht von der Vernunft, sondern von der Offenbarung erwartet würde, bliebe die Aporie, die zum Studium der Geschichte treibt, bestehen. Denn nicht die

[43] l. c., 420.
[44] l. c., 410.
[45] l. c., 438; s. auch 346. – Bacon nimmt damit Spinozas bekannte Lehre vorweg; vgl. Eth. IV, propp. 7 und 14.

Art und Weise, wie die Vorschriften dem Menschen gegeben werden – durch Vernunft oder durch Offenbarung, sondern die Tatsache, daß der Mensch der sei es vernünftigen sei es offenbarten transzendenten Norm
95 *ungehorsam* | ist, motiviert das Studium der Geschichte. Um dem Ungehorsam des Menschen abzuhelfen, wird zur Geschichte gegriffen: die geschichtlichen Beispiele sollen dem Menschen den Gehorsam *erleichtern*.[46] Bacon geht weiter: er verlangt eine auf Induktion aus der Lebenserfahrung, vorzüglich aus der Geschichte, beruhende Technik, durch die der Mensch instand gesetzt wird, die Vorschriften zu verwirklichen; so wird der Gehorsam *umgangen*. Bleibt aber hierbei prinzipiell der Vorzug des Gehorsams vor jedem anderen, selbstsüchtigen Motiv anerkannt, so wird, wenn anstelle der eigentlichen moralischen Tugend die Adelstugend tritt, der Gehorsam *ersetzt* durch die *Ehre*.[47] Auch bei der Adelstugend konnte man – aus Gründen, die im nächsten Abschnitt gestreift werden müssen – auf die Dauer nicht stehenbleiben. Die Adelstugend wird ihrerseits ersetzt durch die Identifikation der Tugend mit der *Klugheit*. Wir können die weitere Entwicklung der modernen Moral und des ihr wesentlich zugehörenden historischen Interesses an dieser Stelle nicht einmal mehr andeuten.[48] Wir begnügen uns mit der Feststellung, daß jedenfalls die Entwicklung im 16. Jahrhundert zu der Behauptung berechtigt, die Wendung der Philosophie zur Geschichte habe die Verdrängung der Gehorsamsmoral zum Grund.[48*]

---

[46] »... non facile assentiremur philosophis, qui praecipiunt patriae utilitatem spectandam, et fidem, ac religionem sanctissime servandam, proque iis dolores, et cruciatus omnes corporis perpetiendos, nisi accepissemus quendam fuisse quondam hominem, incredibili animi robore praeditum, qui captus a Poenis ...« Riccoboni, l. c., 76.

[47] Daß die Ehre den Gehorsam, zu dessen Leistung der Mensch nicht fähig ist, ersetzen soll, deutet Hobbes in L c. 14 (73) – zitiert o. S. 32 – an.

[48] Hierbei wäre besonders auf den Zusammenhang zwischen Hegels Geschichtsphilosophie und seiner Kritik der Gehorsamsmoral zu verweisen [and to recall the connexion in Max Weber's theory between the »responsibility-ethic« and the study of history (see Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, 1922, pp. 467 and 549, and also W. Brock, *An Introduction to Contemporary German Philosophy*, Cambridge, 1935, p. 39 f.)].

[48*] [Hobbes's own development shows in another way that this is the case: the more virtue in general coincides with obedience to the law of the State, the more does history fall into the background; for the history of kings implies in principle that subjects criticize their sovereign, and thus threatens unconditional obedience.]

Bacon unterscheidet deutlich die philosophische Erkenntnis der Vorschriften, der Normen einerseits, die auf Induktion vor allem aus der Geschichte beruhende Erkenntnis der Technik der Anwendung andererseits. Solange diese Unterscheidung und damit der Primat der Normen vor der Anwendung anerkannt bleibt, bleibt wenigstens implicite und grundsätzlich auch der Vorrang des Gehorsams vor jedem anderen Motiv der Handlungen anerkannt. Ganz anders verhält es sich, wenn die Geschichte nicht bloß die Anwendung der schon zuvor feststehenden Normen verbürgen, sondern zur Erkenntnis der Normen selbst allererst führen soll. Denn die Betrachtung der Geschichte, die Induktion aus der Geschichte kann zur Erkenntnis von Normen nur in der Weise führen, daß sie zwischen Plänen, die sich bewähren, die zum Erfolg leiten, und Plänen, die scheitern, unterscheiden lehrt, die von der Geschichte zu erwartenden Rezepte betreffen so nur den Erfolg oder Mißerfolg, nicht die moralische | Güte oder Schlechtigkeit; wird von der Geschichte die 96
Erkenntnis der Normen überhaupt erwartet, so ist also zuvor – ausdrücklich oder unausdrücklich – die moralische Güte mit dem Erfolg, die Tugend mit der Klugheit identifiziert worden. Der Erwartung, daß das Studium der Geschichte zur Erkenntnis der Normen überhaupt führen werde, gibt vor allem Bodin Ausdruck: »ab historia penitus (erudiamur), *non solum* artes ad vitam degendam necessarias, *verumetiam* quae *omnino* sunt expetenda, quae fugienda, quid turpe, quid honestum, quae optimae leges, quae optima Respublica, quae beata vita.«[49] Daher ist die Geschichte von »unglaublichem Nutzen«. Ihre Bedeutung ist um so größer, als sie zugleich die leichteste aller Künste und Wissenschaften ist: es bedarf keiner besonderen Schulung und Bildung, um Geschichte zu verstehen. Diese extreme Popularität tut der Würde der Geschichte so wenig Abbruch, daß sie vielmehr ein Zeichen für die Überlegenheit der Geschichte über jedes andere Wissen ist.[50] Die Geschichte, die also die leichteste aller Wissenschaften ist, ist zugleich,

[49] l. c., p. 8.

[50] »Sed praeter utilitatem incredibilem, quae duae res in omni disciplina quaeri solent, facilitas et oblectatio, ambae in historiarum cognitione ita conspirant, ut nec facilitas in ulla scientia maior; nec par voluptas inesse videatur. facilitas quidem tanta est, ut sine ullius artis adiumento ipsa per sese ab omnibus intelligatur. nam in aliis artibus, quod omnes inter se aptae et iisdem vinculis colligatae sunt, altera sine alterius cognitione percipi nequit. historia vero quasi supra scientias omnes in altissimo dignitatis gradu locata, nullius eget ope, ac ne literis quidem ipsis . . .« l. c., p. 4.

da sie es mit menschlichen Angelegenheiten zu tun hat, in denen »maior est ... quam in reliquis obscuritas et confusio«, mehr als jeder andere Zweig des menschlichen Wissens »incerta et confusa«.[51]

Der Begriff von Geschichte, an den die Entwicklung im 16. Jahrhundert, insbesondere bei Bodin, heranführt, läßt sich folgendermaßen formulieren: Die Geschichte ist die zugleich leichteste und dunkelste aller Wissenschaften, die, von jeder anderen Wissenschaft unabhängig, es vorzüglich mit den Plänen zu tun hat, die durch die Unterscheidung der guten, d.h. sich bewährenden, und der schlechten, d.h. zum Mißerfolg führenden, Pläne die Erkenntnis der Normen des menschlichen Handelns ermöglichen soll. Die so verstandene Geschichte stimmt in entscheidenden Punkten mit der Philosophie überein: sie sucht methodisch nach der Wahrheit; sie ist zugleich leichter und dunkler als jede andere Wissenschaft; sie ist unabhängig von allen anderen Wissenschaften, sie führt zur Erkenntnis der Normen. Man darf daher sagen: die Entwicklung im 16. Jahrhundert tendiert auf die Ersetzung der Philosophie durch die Geschichte.

Hobbes hatte gerade in seiner humanistischen Periode Vorbehalte
97 ge|genüber dieser Tendenz. Sie kam – so paradox dies zunächst auch erscheinen mag – tatsächlich erst nach seiner Rückwendung zur Philosophie, d.h. im Zusammenhang mit seinem Bruch mit dem Aristotelismus, radikal zur Herrschaft. Denn seine nunmehr allmählich reifende politische Wissenschaft hat genau die Funktion, die Geschichte, so wie sie in den extremsten Äußerungen Bodins verstanden worden war, zu ersetzen: auch Hobbes' politische Wissenschaft ist die zugleich leichteste und dunkelste aller Wissenschaften,[52] die, von jeder anderen Wissenschaft unabhängig,[53] an Würde allen anderen Wissenschaften überlegen,[54] es vorzüglich, nämlich in ihrer Grundlegung, mit den Plänen, Absichten, »inward cogitations«, »secret aims«, »consilium et conscientia«, mit dem »designe« der Menschen zu tun hat,[55] die durch Unterscheidung der guten, d.h. sich bewährenden Gesinnung und der schlechten, zum Mißerfolg führenden Gesinnung die Erkenntnis der Normen ermöglichen soll. Das Desiderat der Geschichte, zu dem es wegen eines angeblichen oder wirklichen Mangels der traditionellen

---

[51] l. c., pp. 14 und 25.
[52] Siehe o. S. 16f.
[53] Siehe o. S. 16f.
[54] Siehe o. S. 51 Anm. 4.
[55] W VIII, p. VIII; Ci III 27 n.; L, J. – vgl. o. S. 30–34.

Philosophie gekommen war, wurde durch die neue politische Wissenschaft behoben; daher sinkt nach der Ausbildung der neuen politischen Wissenschaft die Geschichte in ihre alte philosophische Bedeutungslosigkeit zurück. Aber mit dem gewaltigen Unterschied, daß in der neuen politischen Wissenschaft – im Gegensatz zur traditionellen – die Geschichte »aufgehoben« ist.

Nur von hier aus kann man die Tatsache richtig würdigen, daß Hobbes, der sich vor seiner Rückwendung zur Philosophie vorzüglich mit Geschichte befaßt hatte, mit fortschreitender Ausbildung seiner politischen Wissenschaft die Geschichte immer weiter zurückdrängt. Noch in den »Elements« wird in einem besonderen Paragraphen hervorgehoben, daß »belief . . . in many cases is no less free from doubt, than perfect and manifest knowledge . . . there be many things which we receive from report of others, of which it is impossible to imagine any cause of doubt: for what can be opposed against the consent of all men, in things they can know, and have no cause to report otherwise than they are (such as is a great part of our *histories*), unless a man would say that all the world had conspired to deceive him.« Diese Rechtfertigung der Glaubwürdigkeit der Geschichte ist im entsprechenden Abschnitt des »Leviathan« weggelassen worden.[56] – In den »Elements« fungiert als Beispiel für Trugschlüsse auf Grund von Erfahrung die Beurteilung von oft wiederholten richterlichen Entscheidungen als gerechten Entscheidungen; im »Levia|than« wird bei dieser Gelegenheit die Fragwürdigkeit 98
aller auf Historie beruhenden politischen Erkenntnis hervorgehoben und damit die Voraussetzung geleugnet, auf der die Einleitung zur Thukydides-Übersetzung beruht: ». . . he that hath seen by what courses and degrees, a flourishing State hath first come into civil warre, and then to ruine; upon the sight of the ruines of any other State, will guesse, the like warre, and the like courses have been there also. But this conjecture, has the same incertainty almost with the conjecture of the Future; both being grounded onely upon Experience.«[57] – In »De cive« und im »Leviathan« wird abweichend von den »Elements« auf die Schäden hingewiesen, die aus der Lektüre der Historiker erwachsen.[58] Im lateinischen »Leviathan« heißt es abweichend von der früheren englischen

[56] E I, VI 9; L c. 7.
[57] L c. 3 (11); vgl. damit E I, IV 11.
[58] Vgl. Ci XII 10 und 12 sowie L c. 5 in fine und c. 29 (174) mit E II, VIII 3 und 13.

Fassung dieses Werkes: »historia dividitur autem in naturalem et civilem, quarum *neutra pertinet ad institutum nostrum*.«[59] – Im »Leviathan« wird in einem Absatz, der keine Parallele in den früheren Darstellungen hat, alle sich auf die Praxis, d. h. auf die geschichtliche Erfahrung berufende Kritik am Staatsideal grundsätzlich verworfen: »For though in all places of the world, men should lay the foundation of their houses on the sand, it could not thence be inferred, that so it ought to be.« Demgemäß wird im »Leviathan« die Bemerkung der früheren Darstellungen, in jedem Staat sei eine allen Anforderungen der politischen Wissenschaft entsprechende schlechthin souveräne Gewalt faktisch vorhanden, fortgelassen.[60] Je schärfer Hobbes zwischen dem, was ist, und dem, was sein sollte, unterscheiden lernte, je mehr ihm der ideale Charakter des »Leviathan« klar wurde, um so bedeutungsloser wurde für ihn die Geschichte. Infolgedessen verlor der Unterschied zwischen der ernsten, nach Wahrheit suchenden Geschichte und der Poesie, der Vorzug der Geschichte vor der Poesie sein früheres Recht. Noch im »Leviathan« und in der ungefähr gleichzeitigen »Answer to the Preface of Gondibert« (1650) besteht Hobbes in der alten Weise auf dem Unterschied zwischen Geschichte und Poesie;[61] in der viel später verfaßten Einleitung zur Homer-Übersetzung ist von ihm nicht mehr die
99 Rede.[62] Die | Abwendung von der Geschichte kommt am präzisesten zum Ausdruck in den folgenden Sätzen aus »De homine«: »Literae ... utiles, praesertim historiae, suppeditant enim experimenta, quibus scientiae innituntur causarum; historia quidem naturalis physicae, historiae autem civiles scientiae civili et morali; idque *sive verae sint sive falsae*, modo non sint impossibiles.«[63] Die Geschichte wird um so mehr zurückgedrängt, je mehr die neue politische Wissenschaft zur Klarheit über sich selbst kommt. Denn die neue politische Wissenschaft erfüllt die

---

[59] c. 9.

[60] Vgl. L c. 20 in fine mit E II, I 19 und Ci VI 18. Vgl. zu diesen Stellen Tönnies l. c., 210 und 244.

[61] »... the subject of a poem is the manners of men ... manners feigned, as the name of poesy imports, not found in men.« W IV 445. – »For as truth is the bound of historical, so the resemblance of truth is the utmost limit of poetical liberty.« l. c. 451 f. – Vgl. L c. 8 (34).

[62] Der heroische Dichter erzählt »an honest and delightful story, whether true or feigned.« W X, p. III. »(Homer's, Virgil's and Lucan's) poems, except the introduction of their Gods, are but so many histories in verse ...« l. c., p. VII.

[63] H XI 10.

Funktion, die, solange die traditionelle politische Wissenschaft in Geltung war, von der Geschichte erfüllt werden mußte.

Daß dem so ist, erkennt man vollends, wenn man sich Hobbes' politische Wissenschaft selbst genauer ansieht. Mit demselben Argument, mit dem Hobbes selbst in der Einleitung zur Thukydides-Übersetzung die Notwendigkeit, neben der Philosophie Geschichte zu studieren, dargetan hatte, begründet er später die Notwendigkeit seiner politischen Wissenschaft: die politische Wissenschaft ist notwendig, weil »die meisten« Vorschriften nicht gehorchen. Und dieselbe Voraussetzung, welche die Hinwendung zur Geschichte motiviert hatte, liegt auch Hobbes' Politik zugrunde: die Ersetzung der Gehorsamsmoral durch die Klugheitsmoral.[64] Daher ist die Differenz zwischen Hobbes' Politik und der traditionellen Politik identisch mit der Differenz, die nach der Ansicht von Hobbes' Vorgängern und nach Hobbes' eigener ursprünglicher Ansicht zwischen der Geschichte und der (traditionellen) Philosophie besteht: Bacons Kritik der Aristotelischen Moral, daß sie nicht die Verwirklichung der Tugend lehre, ist ein Element auch von Hobbes' Aristoteles-Kritik.[65] Die Hinwendung zur Geschichte war ja eben darum vollzogen worden, weil die (traditionelle) Philosophie keinen Weg zur *Anwendung* der Normen wies. Diesem Mangel aber hilft nunmehr die neue politische Wissenschaft ab, | deren Ehrgeiz es ist, im *100*
Widerspruch zur traditionellen Philosophie eine anwendbare Moral zu lehren: ähnlich wie Bacon die traditionelle Moral (mit gewissen Modifikationen) anerkannte, sie nur durch eine (vorzüglich auf Induktion aus

---

[64] »All that is required, both in faith and manners, for man's salvation, is, I confess, set down in Scripture as plainly as can be. ›Children, obey your parents in all things . . . Let all men be subject to the higher powers . . .‹ are words of the Scripture, which are well enough understood; but neither children, nor *the greatest part of men*, do understand why it is their duty to do so. They see not that the safety of the commonwealth, and consequently their own, depends upon their doing it. Every man by nature, without discipline, does in all his actions look upon, as far as he can see, the *benefit* that shall redound to himself from his *obedience* . . . the Scripture says one thing, and they think another, weighing the commodities or incommodities of this present life only, which are in their sight, never putting into the scales the good and evil of the life to come, which they see not.« W VI 230ff.

[65] ». . . the morals of Aristotle . . . have caused a great deal of dispute concerning virtue and vice, but no knowledge of what they are, nor any *method of obtaining virtue nor of avoiding vice*.« W VI 218. Vgl. damit [Bacon's similar statement, quoted] o. S. 89 Anm. 20.

der Geschichte beruhende) Lehre von der Anwendung ergänzen wollte, läßt auch Hobbes (wenn auch mit erheblicheren Modifikationen und Vorbehalten) die Adelstugend gelten, sie durch eine prinzipiell anwendbare, an »die meisten« appellierende Moral ergänzend.[66] Denselben Sinn hat es, wenn Hobbes (ad hominem) die Vorschriften des Dekalogs als verbindlich anerkennt und »nur« leugnet, daß sie ohne nähere Interpretation durch die weltliche Gewalt anwendbar seien.[67] Ebenso läßt Hobbes (ad hominem) die natürliche Ungleichheit, die natürliche Rangordnung unter den Menschen gelten, und bestreitet er »nur«, daß sie von irgendeiner praktischen Bedeutung sein könne.[68] Endlich: Hobbes gibt (ad hominem) zu, »that the Civill Government be ordained as a means to bring us to a Spirituall felicity«, und damit, daß alles Irdische als Mittel dem Endzweck der ewigen Glückseligkeit untergeordnet ist; aber er leugnet, daß sich aus dieser Rangordnung von Irdischem und Ewigem irgend etwas über das Rangverhältnis des Inhabers der weltlichen Gewalt und des Inhabers der geistlichen Gewalt ergebe. In der Begründung dieser Leugnung treten Hobbes' Voraussetzungen klar hervor: Aus dem Rangverhältnis von Mittel und Zweck ergibt sich nichts über das Rangverhältnis von Personen, weil das sachliche, von menschlicher Willkür völlig unabhängige Rangverhältnis von Mittel und Zweck grundverschieden ist von dem wesentlich menschlicher Willkür unterliegenden Gebrauch der Mittel durch die
101 Menschen.[69] Damit gibt Hobbes zu erken|nen, daß er auch dann, wenn

---

[66] »The force of Words, being . . . too weak to hold men to the performance of their Covenants; there are in mans nature, but two imaginable helps to strengthen it. And those are either a Feare of the consequence of breaking their word; or a Glory, or Pride in appearing not to need to breake it. This later is a Generosity too rarely found to be presumed on, especially in the pursuers of Wealth, Command, or sensuall Pleasure; which are the *greatest part of Mankind*. The Passion to be reckoned upon, is Fear . . .« L c. 14 (73). – Vgl. hierzu das folgende Urteil Sir Walter Raleighs: »When (Castiglione) failed, his good faith and lofty standards were to blame; in his allegiance to the high canons of behaviour which he had laid down for his Courtier, he omitted to take account of human duplicity and human baseness. An honourable politician cannot meet these with their own weapons; but he should be acquainted with their existence; and to see them, one must stoop.« l. c., p. 47.

[67] Ci VI 16; XIV 17; XVII 10.

[68] Ci III 13 L c. 15 (80).

[69] ». . . let us consider in what sense it may be said intelligibly, that the Temporall, or Civill Power is subject to the Spirituall. There be but two ways that those words can be made sense. For when wee say, one Power is subject to

es eine ewige Ordnung gäbe, nur das faktische Verhalten der Menschen in Betracht ziehen würde, daß er sich allein für den *Menschen*, für die *Anwendung*, für den »Gebrauch der Mittel« interessiert. Die Verschiebung des Interesses von der ewigen Ordnung zuerst auf den Menschen und dann auf die Anwendung war aber, wie wir gesehen haben, zuvor in der Wendung der Philosophie zur Geschichte zum Ausdruck gekommen. Radikalisiert führt sie zu Hobbes' politischer Wissenschaft. Hobbes begnügt sich nicht damit zu fragen: wie können die Normen der traditionellen Moral verwirklicht werden? Er hat auch nicht nur die Absicht, auf einem für die Anwendung brauchbareren Wege als auf dem der traditionellen Philosophie die traditionellen Normen zu begründen, sondern er leugnet die Anwendbarkeit der traditionellen Moral überhaupt, sei es der griechisch-philosophischen, sei es der biblisch-christlichen, sei es selbst der Adelstugend. Er geht freilich auch darüber hinaus: er behauptet nicht bloß, daß Aristoteles nicht den Weg zur Verwirklichung der Normen gewiesen habe, sondern auch, daß er die Normen selbst nicht richtig bestimmt habe; er bestreitet nicht bloß, daß die natürliche Ungleichheit der Menschen, so wie Aristoteles sie in seiner Politik vorausgesetzt hatte, oder daß der Vorrang der ewigen Glückseligkeit vor allen irdischen Gütern von praktischer Bedeutung sei, sondern er leugnet sowohl jene Ungleichheit als auch dieses Rangverhältnis selbst. Negiert also Hobbes' Politik schließlich nicht bloß die Anwendbarkeit, sondern auch die Gültigkeit der von der traditionellen Politik behaupteten Normen, so bleibt dennoch das Prinzip der Anwendung

---

another Power, the meaning either is, that he which hath the one, is subject to him that hath the other; or that the one Power is to the other, as the means to the end. For wee cannot understand, that one Power hath Power over | another *101*
Power; or that one Power can have Right or Command over another: For Subjection, Command, Right, and Power are accidents, not of Powers, but of Persons: One Power may be subordinate to another, as the art of a Sadler, to the art of a Rider . . . Therefore as from Subordination of an Art, cannot be inferred the Subjection of the Professor; so from the Subordination of a Government, cannot be inferred the Subjection of the Governor . . . And thus you see the laboured fallacy of the first Argument, to deceive such men as distinguish not between the Subordination of Actions in the way to the End; and the Subjection of Persons one to another in the administration of the Means. For to every End, the Means are determined by Nature, or by God himselfe supernaturally: but the Power to make men use the Means, is in every nation resigned (by the Law of Nature, which forbiddeth men to violate their Faith given) to the Civill Soveraign.« L c. 42 (313–315).

maßgebend auch für die schließliche Gestalt von Hobbes' Politik.[69*] Hobbes will im Gegensatz zur Tradition »put such principles down for a foundation, as passion not mistrusting, may not seek to displace.«[70] Er will also nicht bloß wie Bacon die Leidenschaften gegeneinander ausspielen, um so den Weg zur Verwirklichung der schon zuvor feststehenden Normen zu zeigen; sondern er will eine Politik, die von
102 vornherein in Einklang mit den Leidenschaf|ten steht, entwerfen. Das Studium der Leidenschaften, das zunächst im Zusammenhang der Frage nach der Anwendung von schon zuvor feststehenden Normen Bürgerrecht in der Moral erlangt hatte, soll nunmehr die Grundlage für die Erkenntnis der Normen selbst werden. Und nachdem Hobbes in der Furcht vor gewaltsamem Tod das die Leidenschaften überzeugende Fundament der Politik gefunden hat, ist es wiederum gemäß dem Prinzip der Anwendung, daß er von diesem als »Right of nature« charakterisierten Fundament zur Begründung des »Law of nature« fortschreitet. Das Recht auf die Verteidigung von Leib und Leben, das der Mensch von Natur wegen der Unentrinnbarkeit der Todesfurcht hat, wird zum Recht auf alle Dinge und zu allen Handlungen, weil das Recht auf den Zweck hinfällig wird ohne das Recht auf die notwendigen Mittel; welche Mittel aber notwendig sind, dies zu bestimmen, überläßt Hobbes nicht dem Verständigen, derart daß er sagte: diejenigen Mittel sind notwendig, die jeweils ein Verständiger als notwendig bestimmen würde, sondern er versucht, eine allgemein-gültige Maxime anzugeben, durch welche das spezifische Problem der Anwendung bewältigt wird; um der »Willkür«, der Unvorhersehbarkeit dessen, was ein Verständiger je bestimmen würde, zu entgehen, entscheidet er, daß jeder Recht auf alle Dinge und zu allen Handlungen hat, da ja irgend jemand unter irgendwelchen Umständen meinen kann, irgendein Ding oder irgendeine Handlung sei ein notwendiges Mittel zur Verteidigung seines Lebens. Die ausdrückliche Voraussetzung dieser Entscheidung ist die Gleichheit aller Menschen.[71] Weil alle Menschen gleich sind, [i. e. because there is no natural order in general, and therefore no natural gradation of mankind,] darum verliert die Differenz zwischen den wenigen ver-

---

[69*] [Another way of putting this would be to say that Hobbes's political philosophy calls into question the distinction between »law« and »polity«. Cf. *English Works*, vol. VI, pp. 12–13.]

[70] E, d.

[71] Ci I 7–10.

ständigen und den vielen unverständigen Menschen die fundamentale Bedeutung, die sie für die traditionelle Politik gehabt hatte. Und während man, solange die fundamentale Bedeutung dieser Differenz anerkannt wurde, neben der sich nur an wenige wendenden Philosophie die Geschichte studieren mußte, um den *meisten* einen Weg zur Verwirklichung zu zeigen, wird, wenn die Gleichheit aller Menschen zum Prinzip erhoben wird, eine neue Philosophie möglich, die ihrer Absicht nach *allen* Menschen einen Weg weist »to obtain virtue and to avoid vice«.[72]

Indem Hobbes' politische Wissenschaft das Desiderat befriedigt, das die Wendung der Philosophie zur Geschichte motiviert hatte, drängt sie zunächst die Geschichte in ihre alte philosophische Bedeutungslosigkeit zurück: Philosophie und Geschichte werden zunächst wieder vollständig | getrennt. Insofern sagt man mit Recht, Hobbes' Politik sei »unhistorisch«. Gewöhnlich meint man indessen mit diesem Urteil nicht so sehr, daß Hobbes nicht an Geschichte interessiert war, als daß er unrichtige Behauptungen historischen Inhalts seiner Politik zugrunde gelegt habe. Und zwar soll Hobbes' fundamentaler historischer Irrtum seine Annahme gewesen sein, daß der primitive Zustand des Menschengeschlechts der Krieg jedes Individuums gegen jedes Individuum ist. Demgegenüber hat vor allem *Maine* geltend gemacht, daß der primitive Zustand wenigstens der europäischen Völker »may be fairly described as consisting of a number of little despotic governments, each perfectly distinct from the rest, each absolutely controlled by the prerogative of a single monarch.« »... society in primitive times was not what it is assumed to be at present, a collection of individuals. In fact, and in the view of men who composed it, it was an aggregation of families.«[73] Diese Feststellungen richten sich insbesondere auch gegen Hobbes. »... nothing can be more worthless than Hobbes' conjectural account of the origin of society and government ... The theory is open to every sort of objection. ... The universal disorder of the race in its infancy may be true of the contests of tribe with tribe and of family with family; but it is not true of the relations of individual man with individual man ... And, in addition, the theory is open to precisely the same objection as the counter-hypothesis of Locke, that it antedates the modern juridical conception of Contract.« Man versteht daher Maines zusammenfassen- *103*

[72] Vgl. S. 99 Anm. 65.
[73] Ancient Law, ed. C. K. Allen, pp. 152 und 104.

des Urteil: »No geniuses of an equally high order so completely divorced themselves from history as Hobbes and Bentham, or appear, to me at all events, so completely under the impression that the world had always been more or less as they saw it.«[74] Gegen diese Kritik muß zunächst daran erinnert werden, daß die »Patriarchal theory« nicht nur kein Einwand gegen Hobbes' Lehre ist, sondern von Hobbes selbst vertreten wird. »It may peradventure be thought, there was never such a time, nor condition of warre as this (sc. of every one against every one); and I believe it was never generally so, over all the world: but there are many places, where they live so now. For the savage people in many places of America, *except the government of small Families*, the concord whereof dependeth on naturall lust, have no government at all; and live at this day in that brutish manner, as I said before. *Howsoever*, it may be perceived what manner of life there *would be*, where there were no
104 common Power to feare; by the manner of life, | which men that have formerly lived under a peaceful government, use to degenerate into, in a civill Warre.«[75] »... *originally* the Father of every man was also his Soveraign Lord, with power over him of life and death; and ... the Fathers of families, ... by instituting a Common-wealth, ... resigned that absolute Power ...«[76] »Germany, being antiently, as *all* other *Countries*, in their *beginnings*, divided amongst an infinite number of little Lords, or Masters of Families, that continually had wars one with another ...«[77] Hobbes kann sich freilich bei dergleichen Feststellungen betreffend den geschichtlichen Ursprung der Staaten nicht beruhigen; denn sie geben keinerlei Handhaben zur Beantwortung der allein wichtigen Frage nach der *richtigen* Ordnung des menschlichen Zusammenlebens. So ist es zu verstehen, daß er dem geschichtlichen Ursprung der Staaten keine besondere Aufmerksamkeit widmet. Ihm könnte auch nicht die Kritik der patriarchalischen Gemeinwesen genügen, wie sie von Maine fortwährend – übrigens in grundsätzlichem Einklang mit Hobbes' Ansichten – geübt wird.[78] Denn ihm ist es um die radikale *Begründung* dieser Kritik, um die Rechtfertigung der u. a. auch historische Forschung allererst ermöglichenden Maßstäbe zu tun. Daher will er die Unvollkommenheit u. a. der patriarchalischen Gemeinwesen, allgemein

---

[74] Early History of Institutions, London 1875, pp. 356 und 396.
[75] L c. 13 (65).
[76] L c. 30 (182).
[77] L c. 10 (47).
[78] Ancient Law, pp. 18, 109, 130 f., 133, 140 f., 195 f. und 259 f.

aller bisherigen Gemeinwesen, wie sie sich in der beständigen Gefahr von Bürgerkriegen zeigt, auf ihren präzisesten Ausdruck bringen, und zwar so, daß er damit zugleich die Möglichkeit für die radikale Beseitigung dieses Mangels, für den von ihm wie von Maine bejahten »movement from Status to Contract« aufweist. Darum *konstruiert* er, über die historische Feststellung, daß der anfängliche Zustand der Gesellschaft der Patriarchat war, hinausgehend, als den *schlechthin* mangelhaften Zustand des Menschengeschlechts das Fehlen jeder, auch der mangelhaftesten, Ordnung, den Krieg eines jeden gegen jeden, und diesen Krieg wiederum versteht er radikal aus der menschlichen Natur. So ist denn an der Kritik, daß Hobbes' Politik »unhistorisch« sei, nur die Feststellung berechtigt, daß Hobbes die philosophische Begründung der Prinzipien alles Urteilens über politische Gegenstände für fundamentaler, für unvergleichlich wichtiger gehalten hat als jedes noch so gründliche historische Wissen.

Der Naturstand ist also für Hobbes nicht eine historische Tatsache, sondern eine notwendige Konstruktion. Trotzdem ist der Schein, als ob | seine Lehre vom Naturstand historisch gemeint sei, nicht völlig unbe- *105*
gründet. Es ist für seine Politik wesentlich, daß sie mit der Schilderung des Naturstandes beginnt, daß sie den Staat aus dem Naturstand *hervorgehen* läßt. Zwar *erzählt* Hobbes damit keine *wirkliche* Geschichte, sondern *begreift* er eine *typische* Geschichte; aber eben damit erkennt er an, daß der Gegenstand wenigstens des grundlegenden Teils der politischen Wissenschaft eine *Geschichte*, [a genesis,] nicht eine ruhende, in sich vollendete Ordnung ist. Um dies deutlicher zu sehen, tut man gut, Hobbes' »kompositive« Methode mit der »genetischen« Methode des Aristoteles zu vergleichen. Beide Philosophen sind an dem Typischen der Geschichte interessiert, aber jeder von ihnen in einer ganz anderen Weise. Wenn Aristoteles die Genesis der Polis als der vollkommensten Gemeinschaft aus den primitiveren Gemeinschaften darstellt, so ist dabei das Verständnis des vollkommenen Gebildes der Leitfaden und die Voraussetzung für das Verständnis seiner Bildungselemente, der primitiveren Gemeinschaften; das Verständnis des Maßstabs, der von vornherein herausgestellt wird und sich bei der Analyse der Genesis in keiner Weise ändert, leitet die Prüfung der einzelnen Stufen der Entwicklung im Hinblick auf ihre Vollkommenheit.[78*] Ganz anders

[78*] [What has been said of Aristotle holds still more of Plato's statements about the genesis and decline of States; cf. particularly *Republic*, 545 D-E with *Meno*, 76 E.]

geht Hobbes vor. Für ihn ergibt sich die Erkenntnis der Unvollkommenheit des primitiven Zustands, des Naturstands, nicht im Hinblick auf die zuvor schon, wenn auch nur vorläufig aufgeklärte Idee des Staates als der vollkommenen Gemeinschaft; sondern diese Erkenntnis soll aus der begriffenen Erfahrung des Naturstands selbst erwachsen; der Maßstab der Prüfung wird nicht vorausgesetzt, sondern er soll *sich herausstellen*. Hobbes folgt daher nicht Aristoteles, sondern er bahnt Hegel den Weg. Wie für Hobbes der primitive Zustand vernunftlos ist, so ist für Hegel »das Wissen, wie es zuerst ist, oder der unmittelbare Geist ... das Geistlose ...«[79] Grundsätzlich ebenso wie Hobbes aus dem *natürlichen* Zustand den Staat, bzw. das Desiderat des Staates hervorgehen läßt, läßt Hegel aus dem *natürlichen* Bewußtsein das absolute Wissen hervorgehen. Denn beide Philosophen wollen nicht das Unvollkommene an einem ihm transzendenten Maßstab messen, sondern, indem sie nur »*zusehen*«, wie das Unvollkommene sich selbst aufhebt, wie es »*sich selbst* prüft«, sind sie selbst »der eigentlichen Prüfung überhoben«.[80] Dies ist der Sinn von Hobbes' Argumentation gegen den Naturstand, daß der Mensch, der im Naturstand bleiben will, *sich selbst* widerspricht,[81] | daß die den Naturstand *charakterisierende* gegenseitige Furcht das Motiv für die *Aufhebung* des Naturstands ist [or, to express it in Hegel's words, »the passions work themselves and their aims out according to their constitution and produce the edifice of human society, in which *they* have provided law and order with power against themselves« = »... die Leidenschaften ... führen sich selbst und ihre Zwecke aus nach ihrer Naturbestimmung, und bringen das Gebäude der menschlichen Gesellschaft hervor, worin sie dem Rechte, der Ordnung die Gewalt *gegen* sich verschafft haben«[81*]]. Die Voraussetzung der derartigen »immanenten« und darum die Form einer typischen Geschichte annehmenden Prüfung ist sowohl bei Hobbes wie bei Hegel die Verwerfung der Gehorsamsmoral. Diese Voraussetzung, die zunächst die Wendung der Philosophie zur Geschichte motiviert hatte, motiviert schließlich, daß die Philosophie selbst den Charakter einer typischen Geschichte annimmt. Für Hobbes jedenfalls wird die Geschichte schließ-

106

---

79 Phänomenologie des Geistes, ed. G. Lasson, Leipzig 1921, p. 19.

80 l. c., p. 60.

81 E I, XIV 12; Ci I 13. [Cf. also p. 151 below = S. 145 f. (on the »materialistic« character of this procedure).]

81* [*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 3. Auflage, Berlin 1848, p. 34.]

lich überflüssig, weil für ihn die politische Wissenschaft selber geschichtlich wird. Seine politische Wissenschaft aber wird darum geschichtlich, weil für sie die Ordnung nicht unveränderlich, ewig, also von Anfang an wirklich ist, sondern sich erst als Ende eines Prozesses herausstellt; weil für sie die Ordnung nicht vom menschlichen Willen unabhängig, sondern allein vom menschlichen Willen getragen ist. Aus diesem Grund wird die politische Wissenschaft nunmehr zu einer *apriorischen* Wissenschaft: nicht weil die Prinzipien der Politik ewig wären, sondern weil »principia, quibus justum et aequum, et contra, iniustum et iniquum, quid sint, cognoscitur, id est, justitiae causas, nimirum leges et pacta, *ipsi fecimus*«.[82] Und aus diesem Grund hat die politische Wissenschaft nicht mehr wie in der Antike die Funktion, das politische Leben an das ewiggleiche Vorbild des vollkommenen Staates zu erinnern, sondern die eigentümlich moderne Aufgabe, das Programm des wesentlich zukünftigen vollkommenen Staates erstmalig zu entwerfen. Die Zurückdrängung der Geschichte zugunsten der Philosophie bedeutet in Wahrheit die Zurückdrängung der Vergangenheit [– of the ancient, which is an image of the eternal –] zugunsten der Zukunft: »In scientiis ... quaeruntur causae non tam eorum quae fuere, quam eorum quae esse possunt.«[83] »... praestat enim scire quomodo possimus praesentibus causis optime uti, quam irrevocabile praeteritum, quale fuit, cognoscere.«[84]

Wenn die Ordnung der Menschenwelt nicht auf einer übermenschlichen Ordnung beruht, sondern allein im menschlichen Willen ihren Grund hat, so gibt es keine philosophische, bzw. theologische Verbürgung jener Ordnung. Der Mensch kann sich dann von seiner Fähigkeit, seine Welt zu ordnen, nur durch die Wirklichkeit seiner ordnenden Tätigkeit überzeugen. Das heißt: man kann sich gerade unter Hobbes' Voraussetzung nicht bei der typischen Geschichte beruhigen, sondern man muß zur wirklichen Geschichte zurückkehren. So gewinnt der zunächst typisch gemeinte Natur|stand doch wieder einen historischen *107*
Sinn – nicht zwar als Stand der absoluten Unordnung, wohl aber als Stand einer höchst mangelhaften Ordnung. Und der in der wirklichen Geschichte aufweisbare Fortschritt von der »prisca barbaries« zum

---

82 H X 5.
83 H XI 10.
84 H X 4. [»Finis autem seu scopus philosophiae est, ut *praevisis* effectibus uti possimus ad commoda nostra, vel ut effectibus animo conceptis ... effectus similes ... ad vitae humanae usus industria hominum producantur.« *De corpore*, cap. I, art. 6.]

»hodiernum tempus« hinsichtlich der Unterwerfung der Natur verbürgt die Möglichkeit des noch ausstehenden Fortschritts hinsichtlich der Ordnung der Menschenwelt.[85] Die wirkliche Geschichte hat demnach die Funktion, durch Erkenntnis der bisherigen Fortschritte die Möglichkeit weiteren Fortschritts zu verbürgen. Sie hat sodann – und historisch vielleicht sogar früher – die Funktion, den Menschen von der Macht der Vergangenheit, von der Autorität des Altertums, von den »Vorurteilen« zu befreien. Die Autorität verliert durch den Nachweis ihrer geschichtlichen Herkunft ihr Ansehen; die Grenzen der Menschheit erweisen sich infolge der historischen Kritik als selbstgesetzte Grenzen und damit als überschreitbar. Weil es keine den Menschen von vornherein verpflichtende, übermenschliche Ordnung gibt, weil der Mensch einen Platz im Kosmos nicht hat, sondern sich schafft, darum kann er die Grenzen seiner Macht beliebig ausdehnen: daß er sie überhaupt ausdehnen kann, beweist die Geschichte als Geschichte des Fortschritts,[85*] daß die bisherigen Grenzen überschritten werden können, beweist die Geschichte als historische Kritik. In der Anzweiflung der transzendenten, ewigen Ordnung, durch welche die menschliche Vernunft geleitet wurde, daher in der Überzeugung von der Ohnmacht der Vernunft, ist wie zunächst die Wendung der Philosophie zur Geschichte, sodann die Historisierung der Philosophie selbst begründet.

---

[85] Ci, d.

[85*] [Condorcet says in the introduction to his *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (ed. Prior, pp. 2–3): »Ces observations, sur ce que l'homme a été, sur ce qu'il est aujourd'hui, conduiront ensuite aux moyens d'assurer et d'accélérer les nouveaux progrès que sa nature lui permet d'espérer encore. Tel est le but de l'ouvrage que j'ai entrepris, et dont le résultat sera de montrer, par le raisonnement et par les faits, que la nature n'a marqué aucun terme au perfectionnement des facultés humaines; que la perfectibilité de l'homme est réellement indéfinie; que les progrès de cette perfectibilité, désormais indépendants de toute puissance qui voudrait les arrêter, n'ont d'autre terme que la durée du globe où la nature nous a jetés.« The last words betray Condorcet's (and his predecessors') ultimate presupposition: if nature had not *cast* us on this globe, infinite progress would be impossible. Compare below, p. 134 f. = S. 130 f.]

VII. Die neue Moral

Hobbes wendet sich von der Philosophie zur Geschichte, weil er findet, daß die Philosophie keinen Weg zur Anwendung der von ihr aufgestellten oder begründeten Normen zeigt; er wendet sich zur Philosophie zurück, sobald er eine Möglichkeit sieht, eine auf dem direkten Studium der menschlichen Natur beruhende Lehre von der Anwendung der (traditionellen) Normen zu entwickeln, bzw. die angeblich unanwendbaren Normen der Tradition durch andere, prinzipiell anwendbare Normen zu ersetzen. Aber er bestreitet schließlich nicht bloß die Anwendbarkeit, sondern auch die Gültigkeit der traditionellen Normen. Zu diesem entscheidenden Schritt wurde er durch die neue *Gesinnung* befähigt, die nie einen beredteren und ehrlicheren Ausdruck gefunden hat als eben seine politische Wissenschaft. Erst durch diese Gesinnung belebt, gewann die Klugheitsmoral, welche die Wendung der Philosophie zur Geschichte ermöglicht hatte, das Pathos und die Vehemenz, die ihren Sieg in der Folgezeit entschieden haben. Während das Prinzip der Anwendung nur die Form, die Methode von Hobbes' politischer Wissenschaft bestimmt, gibt ihr diese Gesinnung ihren eigentümlichen Gehalt. Auch diese Gesinnung ist für Hobbes bereits vor seiner Beschäftigung mit Mathematik und Naturwissenschaft maßgebend.

Die neue Gesinnung kommt zunächst zum Vorschein im Horizont der traditionellen Ideale. Weil die traditionellen Normen für Hobbes selbstverständlich sind, hat er die Möglichkeit, sich ganz dem Problem der Verwirklichung, der Anwendung dieser Normen zuzuwenden. Daher rücken Phänomene wie die Affekte, die Charaktere, die Temperamente, die Absichten und Motive ins Zentrum des Interesses. Zur Erkenntnis dieser Phänomene liefert nicht die (traditionelle) Philosophie, wohl aber und zwar vorzüglich die Geschichte die Mittel.[1] Und unter allen Historikern nach Hobbes' Ansicht keiner mehr als *Thukydides*. Thukydides ist »the most politic historiographer that ever writ«.

---

[1] Siehe o. S. 88–91.

Nicht etwa, weil er besser als jeder andere die arcana imperii lehrt, sondern weil er erstens, statt dogmatisch Vorschriften vorzusetzen, dem Leser zu einer gründlichen, selbständigen Einsicht in die Vorschriften als in Lehren, die sich aus der Erfahrung ergeben, verhilft, und weil er zweitens sich zugleich der eigentümlichen Schwierigkeiten dieser Art
109 Erkenntnis bewußt ist. Sein Ge|schichtswerk enthält keine »wise discourses ... of manners and policy«, keinerlei »open conveyances of precepts«, sondern es ist rein narrativ: nicht bloß hält sich Thukydides streng an die Folge der Ereignisse, sondern vor allem »the grounds and motives of every action he setteth down before the action itself ... After the actions, when there is just occasion, he giveth his judgment of them; shewing by what means the success came either to be furthered or hindered«. Indem er so »the ways and events of good and evil counsels« durch die Erzählung darlegt, und das Urteil über den Zusammenhang zwischen Motiv, Plan und Erfolg aus der konkreten Erfahrung hervorgehen läßt, belehrt er den Leser viel gründlicher als dies ein Philosoph tun könnte.[2] Es kommt Thukydides in erster Linie auf die Motive an. Die wirksamsten Motive sind die Leidenschaften.[2*] Thukydides ragt vor den übrigen Historikern insbesondere dadurch hervor, daß er diejenigen gewöhnlich verleugneten Leidenschaften zur Sprache bringt, welche das Zusammenleben der Menschen vorzüglich bestimmen. Die Tiefe seiner Einsichten findet ihren angemessenen Ausdruck in der Dunkelheit seiner Sätze: »the obscurity ... proceedeth from the profoundness of the sentences; containing contemplations of those human passions, which either dissembled or not commonly discoursed of, do yet carry the

---

[2] W VIII, pp. VIII und XXIf. Vgl. o. S. 83 Anm. 1.

[2*] [Compare with this and the preceding passage these sentences from Hegel's *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (quoted from the translation by J. Sibree, London, 1905): »The question of the *means* by which Freedom develops itself to a World, conducts us to the phenomenon of History itself.« »The first glance at History convinces us that the actions of men proceed from their needs, their passions, their characters and talents. ... Passions, private aims, and the satisfaction of selfish desires, are ... the most effective springs of action« (p. 21). = »Diese Frage nach den *Mitteln*, wodurch sich die Freiheit zu einer Welt hervorbringt, führt uns in die Erscheinung der Geschichte selbst.« »Die nächste Ansicht der Geschichte überzeugt uns, daß die Handlungen der Menschen von ihren Bedürfnissen, ihren Leidenschaften, ihren Interessen, ihren Charakteren und Talenten ausgehen ... Die Leidenschaften dagegen, die Zwecke des particularen Interesses, die Befriedigung der Selbstsucht, sind das Gewaltigste«. *Werke* XI, p. 47 und 48.]

greatest sway with men in their public conversation.«[3] Die Erkenntnis der Leidenschaften, allgemein der Motive, hat ihre eigentümliche Schwierigkeit. Und dies ist der zweite Grund, weshalb Hobbes Thukydides als »the most politic historiographer that ever writ« bzeichnet: Thukydides ist sich der Grenzen, die aller Erkenntnis von Motiven gesteckt sind, völlig bewußt »... (he never enters) into men's hearts further than the acts themselves evidently guide him«. Denn »the inward motive ... is but conjectural«.[4] Nur auf dem Weg über die Selbsterkenntnis kann man zu einer Erkenntnis der Motive der anderen gelangen. Daher schreibt Thukydides so, daß sein Leser kann »of himself be able to trace the drifts and counsels of the actors to their seat«.[5] Vorzüglich von Thukydides also kann man lernen, welche Bewandtnis es mit den Leidenschaften und mit der Art ihrer Erkenntnis hat. Von Thukydides insbesondere über diejenigen Leidenschaften belehrt, die »carry the greatest sway with men in their public conversation«, bringt Hobbes in den knappen Darlegungen seiner Einleitung zur Thukydides-Übersetzung, die von diesen Leidenschaften handeln, die für ihn maßgebende Gesinnung zum ersten Mal zur Sprache. |

Die gründliche Erkenntnis der Leidenschaften ist die unerläßliche *110*
Bedingung für die Beantwortung der Frage nach der richtigen Ordnung des menschlichen Zusammenlebens, insbesondere nach der besten Staatsform. Hobbes hat von Anfang an die Monarchie bevorzugt. Man sollte erwarten, daß ihn ursprünglich die traditionellen, natürlich-theologischen Argumente vom Vorzug der Monarchie überzeugt hätten.[6] Diese Erwartung wird durch die Einleitung zur Thukydides-Übersetzung enttäuscht: in dieser frühesten Äußerung werden die traditionellen Argumente nicht einmal erwähnt. Wir glauben nicht, daß Hobbes sie schon damals verworfen hat; aber gewiß haben sie ihn schon damals nicht mehr interessiert. Er wollte von vornherein die Frage nach der besten Staatsform nicht im *Hin*blick auf das Wesen des Menschen, auf den Platz, den der Mensch im Universum einnimmt, sondern mit *Rück*sicht auf die Erfahrung des menschlichen Lebens, auf die Anwendung, und darum mit besonderer Rücksicht auf die Leidenschaften, beantworten. Die Philosophen mochten immer, auf natürlich-theologi-

---

3 W VIII, p. XXIX.
4 l. c., pp. VIII und XXVIIf.
5 l. c., p. VIII.
6 Siehe o. S. 65 f.

sche und ähnliche Argumente gestützt, den Vorzug der Monarchie behaupten – dieser Vorzug mußte viel mehr einleuchten, wenn sich die Monarchie auf Grund der Erfahrung, auf Grund des Studiums der Leidenschaften als die geeignetste Staatsform erwies.

Hobbes begründet in der Einleitung zur Thukydides-Übersetzung den Vorzug der Monarchie mit alleiniger Rücksicht auf die Macht der Leidenschaften. Und zwar spricht er nicht so sehr vom Vorzug der Monarchie als von den Nachteilen der anderen Staatsformen: die Erkenntnis des Mangelhaften führt zur Erkenntnis des Richtigen.[6*] Was zunächst die Demokratie angeht, so spielen in ihr »the emulation and contention of the demagogues for reputation and glory of wit«, das Verlangen nach »authority and sway amongst the common people« eine für das allgemeine Wohl verhängnisvolle Rolle. In der Aristokratie ist es noch schlimmer: jeder der Aristokraten »desireth to be the chief; and they that are undervalued, bear it with less patience than in a democracy«.[7] Die Leidenschaften, welche das Zusammenleben der Menschen bestimmen, sind das Streben nach Rang und Vorrang und dessen Modifikationen; und weil dem so ist, ist die Monarchie die beste Staatsform. Denn – so muß man ergänzen – in der Monarchie kann sich jenes Streben nicht in so verhängnisvoller Weise auswirken wie in den anderen Staatsformen.

Die nächste Voraussetzung für die Bevorzugung der Monarchie ist also die Überzeugung, daß das Streben nach Rang und Vorrang, oder,
111 wie wir | nach unseren früheren Darlegungen[8] sagen wollen, daß die *Eitelkeit* die gefährlichste Leidenschaft ist. Daß Hobbes bereits zu der Zeit, da er die Einleitung zur Thukydides-Übersetzung schrieb, dieser Ansicht war, beweist auch die folgende Tatsache: in dem Widmungsschreiben zu dieser Übersetzung hebt er, die Tugenden des 2. Earl of Devonshire rühmend, nicht weniger als dreimal hervor daß dieser sein Herr von der genannten Leidenschaft völlig frei war.[9] Die Eitelkeit war für Hobbes von vornherein die Wurzel aller Schlechtigkeit. Denn in der

---

6* [Cf. above, p. 105 = S. 105.]

7 W VIII, pp. XVIf.

8 Siehe o. S. 20ff.

9 »... there was not any, who more really, and less for glory's sake favoured those that studied the liberal arts liberally, than my Lord your father did ...« W VIII, pp. IIIf. – »... his study ... directed not to the ostentation of his reading ...« – »... (he) took no fire either from faction or ambition ...« l. c., p. IV.

Eitelkeit erkannte er die den Menschen eigentlich *verblendende* Macht. Weil der Mensch eine gute Meinung von sich selbst haben will, weigert er sich, solche Tatsachen anzuerkennen, die die Grenzen seiner Macht und seiner Einsicht offenbaren. Die Eitelkeit verhindert den Menschen also an der Erkenntnis seiner wirklichen Lage. Die Eitelkeit wird genährt durch Erfolg. Daher hat der Mensch mehr Nutzen vom Unglück als vom Glück: Unglück verhindert ihn an der Überschätzung seiner Macht und Einsicht, macht ihn fürchten, und Furcht berät wohl. Wie die Eitelkeit die verblendende Macht ist, ist die ihr diametral entgegengesetzte *Furcht* die Macht, die den Menschen *aufklärt*. Die Eitelkeit ist in derselben Weise der Öffentlichkeit zugeordnet wie die Furcht der Einsamkeit. Der Mensch kann sich von der guten Meinung, die er von sich selbst hat oder haben will, nur durch die Anerkennung, die ihm seitens anderer zuteil wird, vergewissern; er muß daher vor den anderen seine Schwäche, das Bewußtsein seiner Schwäche und also seine Furcht verbergen. Hingegen sich selbst kann er seine Furcht gestehen. Daher bevorzugt er die strengste Rüge, den seiner Eigenliebe abträglichsten Rat, wenn er sie nur privatim zu hören bekommt, vor jeder öffentlichen Mißbilligung.[10] Weil also die Eitelkeit, die den Menschen verblendet, das öffentliche Leben beherrscht, und darum die Furcht, die | den Menschen gut berät, sich nur *112*
in der Einsamkeit oder unter den allernächsten Vertrauten zu zeigen wagt, weil daher jeder Einzelne als Einzelner grundsätzlich vernünftiger ist als jede Versammlung als Versammlung – darum ist die Monarchie die beste Staatsform.

Der eben dargelegte Zusammenhang bildet von der Einleitung zur Thukydides-Übersetzung an auf allen Stufen der Entwicklung von Hobbes' politischer Wissenschaft deren Fundament. Die fundamentale Bedeutung des Gegensatzes von Eitelkeit und Furcht haben wir im 2. Abschnitt besprochen. Hier sei nur noch daran erinnert, daß Hobbes in

---

[10] »... there is something, I know not what, in the censure of a multitude, more terrible than any single judgment, how severe or exact soever ...« l. c., p. VII. – »... much prosperity ... maketh men in love with themselves; and it is hard for any man to love that counsel which maketh him love himself the less. And it holdeth much more in a multitude, than in one man. For a man that reasoneth with himself, will not be ashamed to admit of timorous suggestions in his business, that he may the stronglier provide; but in public deliberations before a multitude, fear (which for the most part adviseth well, though it execute not so) seldom or never sheweth itself or is admitted.« l. c., p. XVI. – »... men profit more by looking on adverse events, than on prosperity ... men's miseries do better instruct, than their good success ...« l. c., p. XXIV.

allen Darstellungen der politischen Wissenschaft insbesondere auch an dem Zusammenhang dieses Gegensatzes mit dem Gegensatz von Monarchie und Demokratie (bzw. Aristokratie) festgehalten hat.[11] Weil die Eitelkeit den Menschen von Natur bestimmt, darum ist nicht allein überhaupt der Staat notwendig, sondern auch insbesondere die Monarchie, in der die Öffentlichkeit – das Element der Eitelkeit – am wenigsten mächtig ist, die beste Staatsform.

Wir ziehen den Schluß, daß sich am wesentlichen *Inhalt* der Grundlegung und Zielsetzung der Politik von der Einleitung zur Thukydides-Übersetzung an bis zu den spätesten Schriften nichts geändert hat. Geändert hat sich vor allem die *Methode* der Begründung: Hobbes beruft sich ursprünglich vorzüglich auf die (Induktion aus der) Geschichte, später vorzüglich auf das direkte Studium der Leidenschaften. Nur die Methode der Begründung und damit auch der Darstellung kann durch die »Entdeckung« der Elemente Euklids entscheidend beeinflußt worden sein.

Damit ist nicht gesagt, daß sich Hobbes von Anfang an über alle Implikationen der für ihn maßgebenden Gesinnung, die sich in der Antithese Furcht-Eitelkeit ausspricht, völlig im klaren gewesen wäre. Ursprünglich hat er die Furcht zwar als das vorzügliche, aber nicht als das zulängliche Motiv des richtigen Verhaltens angesehen: »fear ... adviseth well, though it execute not so«.[12] Der Satz erinnert an den Schluß von Bacon's Essay »Of Boldness«[13]: »... boldness is ever blind; for it seeth not dangers and inconveniences. Therefore it is ill in counsel, good in execution ... For in counsel it is good to see dangers; and in execution not to see them, except they be very great.« Die Unterscheidung von Planen und Ausführung läßt sich fortführen zur Unter-
113 scheidung von zwei Arten der | Tugend: Tugend des Planens und Tugend der Ausführung. In diesem Sinne verstehen wir die Unterscheidung von Tugend des Friedens (Gerechtigkeit und Billigkeit) und Tugend des Krieges (Ehre), die Hobbes in der frühesten Darstellung der politischen Wissenschaft vornimmt. Die *Ehre* aber ist die *Adelstugend*.[14] In Hobbes' ursprünglicher Auffassung der Furcht ist begründet, daß er ursprünglich

---

[11] E I, XIII 3; E II, V 4, 7 und 8, sowie VIII 3; Ci X 7, 9, 11, 12, 15; L c. 19 (98) und c. 25 (138 f.). – Vgl. o. S. 68 f. und 70 f.
[12] Siehe o. S. 111 Anm. 10.
[13] Essay XII.
[14] Siehe o. S. 55 f.

die Adelstugend anerkennen konnte. Später versteht er unter »Furcht« nicht bloß das Motiv des richtigen Planens, sondern auch das Motiv des richtigen Ausführens: »Per *metum* est quod homines sibi cavent; fuga quidem et latebris, si caveri aliter posse non putant; *saepissime* vero armis atque instrumentis defensionis, quo fit, ut *prodire audentes*, alter alterius cognoscere ingenium possit. [Tunc autem, sive *pugnant*, ex victoria; sive consentiunt, ex consensione civitas nasci solet.]«[15] Indem so die Furcht als das zulängliche Motiv alles richtigen Verhaltens, insbesondere der Staatsgründung angesehen wird, wird die Anerkennung von Tugenden, die nicht aus der Furcht – aus der Furcht vor gewaltsamem Tod – hervorgehen, deren Wesen in der Überwindung oder Verleugnung der Furcht besteht, unmöglich. Zur vollen Aufklärung seines Begriffs von Furcht gelangt, muß Hobbes die Adelstugend verwerfen. Denn »Ehre« und »Furcht« vertragen sich nicht miteinander: »fear can hardly be made manifest, but by some action dishonourable, that bewrayeth the conscience of one's own weakness«.[16] Die Ehre, die von Hobbes ursprünglich als die Tugend des Krieges neben den Tugenden des Friedens anerkannt worden war, tritt schließlich in direkten Gegensatz zur Gerechtigkeit und damit zur Tugend überhaupt. Während Hobbes in den »Elements« noch sagte: »the only law of actions in war is *honour*«, heißt es im »Leviathan«: »*Force and Fraud*, are in warre the two Cardinall vertues.«[17] Indem Hobbes »Ehre« durch »Gewalt und Betrug« ersetzt, gibt er zu verstehen, daß er das, was er bisher als »Ehre« geschätzt hat, nunmehr als von Grund auf ungerecht, als einen Vorwand der Ungerechtigkeit durchschaut hat. Er beläßt es nicht bei dieser unausdrücklichen Kritik; er sagt: »... Nor does it alter the case of Honour, whether an action (so it be great and difficult, and consequently a signe of much power,) be just or unjust: for Honour consisteth onely in the opinion of Power. Therefore the ancient Heathen did not thinke they Dishonoured, but greatly Honoured the Gods, when they introduced them in their Poems, committing Rapes, Thefts, and other great, | but *114*
unjust, or unclean acts: In so much as nothing is so much celebrated in Jupiter, as his Adulteries; nor in Mercury, as his Frauds, and Thefts ...«[18]

---

[15] Ci I 2, n. 2.
[16] E I, XIX 2.
[17] c. 13 (66). [Compare also the following passage from the dedication to *De cive*: »... recurrendum etiam bonis est, si se tueri volunt, ad virtutes bellicas vim et dolum, id est, ad ferinam rapacitatem.«]
[18] L c. 10 (47); cf. auch c. 12 (58).

Und da die Ehre als Tugend des Krieges identisch mit der *Tapferkeit* ist, so bedeutet die Negation des Tugend-Charakters der Ehre die Negation des Tugend-Charakters der Tapferkeit.[19] Weil Hobbes schließlich den Grund aller Tugend in der Furcht vor gewaltsamem Tod erkennt, muß er schließlich jede Verpflichtung des Menschen, sich töten zu lassen, und damit den Grund für jede verbindliche Schätzung der Tapferkeit in Frage stellen: »When Armies fight, there is on one side, or both, a running away; yet when they do it not out of trechery, but fear, they are not esteemed to do it unjustly, but dishonourably.«[20] Die Tapferkeit mag die Tugend eines bestimmten Berufs, des Berufs des Soldaten, sein – sie hört auf, als Tugend des Menschen zu gelten.

Hobbes' moralische Ideen haben also eine deutlich erkennbare Wandlung durchgemacht: von der anfänglichen Anerkennung der Adelstugend ist Hobbes zu einer immer entschiedener werdenden Kritik der Adelstugend weitergegangen. Die Adelstugend, die ursprünglich alle Tugenden in sich beschloß, wird danach nur noch als Tugend des Krieges anerkannt; sie wird sodann zur Tugend der barbarischen Zeit, in der »rapine was a trade of life«, zur Tugend des Naturstands herabgesetzt;[21] endlich wird ihr jeder moralische Wert abgesprochen: die Ehre wird aus der Tugendlehre in die Analyse der Leidenschaften verwiesen.[22] Nachdem sie so jede Verbindlichkeit verloren hat, [and is seen as a mere pretext and ornament of affective life,] findet sie vorläufig ihre letzte Zuflucht in der Poesie: Hobbes spricht von der Ehre als Tugend bei weitem am ausführlichsten in seinen Kennzeichnungen der »heroischen Tugend«, die, wie wir gesehen haben,[23] bei ihm identisch mit der Ehre ist; die Kennzeichnungen der »heroischen Tugend« finden sich aber nur

---

[19] Siehe o. S. 26 f., sowie S. 56 f.

[20] L c. 21 (115).

[21] E I, XIX 2. – Hierher gehört auch, daß die Tugenden der Heroen als »virtues of nature« bezeichnet werden, womit ihnen der Charakter der eigentlichen Tugend abgesprochen wird; vgl. o. S. 54 Anm. 21.

[22] Daß die Analyse der Ehre in L c. 10 eigentlich in die Analyse der Leidenschaften gehört, zeigt der Zusammenhang der Parallele in E (I, VIII) mit der in dieser frühesten Darstellung unmittelbar folgenden Affektenlehre. Hume hat den Zusammenhang, den Hobbes, um der mechanistischen Psychologie Rechnung zu tragen, in L aufgehoben hat, im 2. Buch des »Treatise of human nature« wiederhergestellt: er behandelt das, was Hobbes unter den Titeln »Power« und »Honourable« bespricht, von vornherein im Rahmen der Analyse von »Pride and humility« als »causes« dieser Affekte.

[23] Siehe o. S. 54 f.

in Erklärungen des heroischen *Gedichts*. Aber selbst als Tugend der Vorzeit oder der Poesie | konnte sich die heroische Tugend nur so lange *115*
behaupten, als die neuen Wertschätzungen, die als erster Hobbes im vollen Bewußtsein ihrer Tragweite entwickelt hatte, noch nicht die öffentliche Meinung beherrschten. Danach ertrug man die Heroen auch in der Geschichte und in der Poesie nicht mehr; die Zeit kam, in der verlangt wurde, daß die Geschichte und die Poesie sich nicht »with the affairs only of Kings«, sondern vor allem mit »the affairs of the common people« befassen, daß sie »rather familiar than heroic« seien.[24]

Es bleibe dahingestellt, ob irgendein Zusammenhang zwischen Hobbes' zunehmendem Eindringen in die mathematisch-naturwissenschaftlichen Probleme und der Verschärfung seiner Kritik der Adelstugend besteht. Jedenfalls ist die Grundlage dieser Kritik, die in jeder Beziehung von Hobbes' Beschäftigung mit der Naturwissenschaft unabhängige Ansicht, daß die Eitelkeit als die den Menschen verblendende Macht der Ursprung aller Schlechtigkeit ist. Denn Hobbes' Kritik der Ehre wie des Ruhmes besagt eben dies, daß sie Modifikationen der Eitelkeit sind.

Man darf annehmen, daß die Kritik der Adelstugend zunächst die Ersetzung der Ehre durch die *Klugheit* bedeutet. Diese Ersetzung scheint sich im Lauf des 16. Jahrhunderts vollzogen zu haben und insbesondere der Wendung der Philosophie zur Geschichte zugrunde zu liegen.[25] Tatsächlich sagt Hobbes in der frühesten Darstellung der politischen Wissenschaft, in der er ein viel stärkeres Interesse für die Geschichte zeigt als in den späteren Schriften,[26] von der Klugheit, sie sei »the same with virtue in general«. Indessen wird in den Parallelen in »De cive« und im »Leviathan« die Klugheit nicht einmal mehr erwähnt; und in »De

---

[24] Vgl. den Anfang von Thackeray, Sir Henry Esmond. [Thackeray's *Vanity Fair* may also be indicated, whose sub-title »A novel without a hero« expresses that the central personages of the novel are not heroes, *because* they keep clear of Vanity Fair (see particularly ch. 31).] – Hobbes hingegen sagt: »(Of the indecencies of an heroic poem) one is in the dialect of the inferior sort of people, which is always different from the language of the court. Another is, to derive the illustration of any thing from such metaphors or comparisons as cannot come into men's thoughts, but by mean conversation, and experience of *humble or evil* arts, which the person of an epic poem cannot be thought acquainted with.« W IV 455.

[25] Siehe o. S. 95 f.

[26] Siehe o. S. 97 f.

homine« vollends wird ihr moralischer Wert ausdrücklich geleugnet.[27] Hobbes' Kritik der Adelstugend bedeutet also keinesfalls die Ersetzung
116 der Ehre | durch die Klugheit. An die Stelle der Ehre treten vielmehr Gerechtigkeit und Nächstenliebe; diese Tugenden, die nach Hobbes' Ansicht die einzigen moralischen Tugenden sind, haben aber ihr letztes Fundament in der Furcht vor gewaltsamem Tod. Die Kritik der Adelstugend bedeutet also in letzter Analyse die Ersetzung der Ehre durch die Furcht vor gewaltsamem Tod. Und wenn man auch Hobbes' Moral als Klugheitsmoral bezeichnen darf, so doch nur mit der wesentlichen Einschränkung, daß diese Moral ihr Fundament hat in der nicht an sich selbst klugen, sondern nur klug *machenden* Furcht vor gewaltsamem Tod. Eben dieser Versuch einer radikalen *Begründung* der Klugheitsmoral durch Rückgang auf eine zur Klugheit gebieterisch zwingende Macht ist das Eigentümliche von Hobbes' politischer Wissenschaft: durch diesen Rückgang allein gewinnt Hobbes die Möglichkeit, zwischen moralischen und amoralischen (oder unmoralischen) Motiven zu unterscheiden.

Die konkrete Bedeutung der Hobbes'schen Moral tritt am deutlichsten in einer seiner spätesten Schriften hervor, in »Behemoth«. Diese kritische Darstellung der Ursachen und des Verlaufs des Bürgerkriegs richtet sich vorzüglich gegen die presbyterianische Geistlichkeit und gegen die Bourgeoisie: vorzüglich diese beiden Gruppen sind nach Hobbes' Behauptung für den Ausbruch des Bürgerkriegs verantwortlich. Die presbyterianische Geistlichkeit predigte im Einklang mit den Interessen der Bourgeoisie: »they did never in their sermons, or but lightly, inveigh against the lucrative vices of men of trade or handicraft; such as are feigning, lying, cozening, hypocrisy, or other uncharitableness, except want of charity to their pastors and to the faithful: which was a great ease to the generality of citizens and the inhabitants of

---

[27] Vgl. E I, XVII 14; Ci III 32; L c. 15 (81); H XIII 9 (siehe o. S. 26 f.). – Zu der im Text zitierten Stelle aus E vgl. den folgenden Passus aus dem o. S. 50 erwähnten Excerpt der Nikomachischen Ethik: »Virtus proprie dicta, vel communior est, seu dirigens, ut Prudentia, Justitia Universalis, vel directa et specialis est, ut Fortitudo, Temperantia etc. Orditur Aristoteles revera doctrinam virtutum a Fortitudine, respexit enim ad obiectum, quod cum in fortitudine sit maxime arduum, idcirco illam ordine proposuit: Verum methodus pro arbitrio non nunquam variari potest, et melius nunc visum est, methodum illam sequi, quae ducitur ex ordine universalium ad particularia.« (p. 12). Demgemäß wird hier prudentia an erster Stelle besprochen.

market-towns, and no little profit to themselves ... they did, indeed, with great earnestness and severity, inveigh often against two sins, carnal lusts and vain swearing; which, without question, was very well done. But the common people were thereby inclined to believe, that nothing else was sin, but that which was forbidden in the third and seventh commandments ... and therefore never made much scruple of the acts of fraud and malice, but endeavoured to keep themselves from uncleanness only, or at least from the scandal of it ... Yet divers of them did preach frequently against oppression ... but it was before such as were free enough from it; I mean the common people, who would easily believe themselves oppressed, but never oppressors.«[28] Die so von der presbyterianischen Geistlichkeit gestützte Bourgeoisie ist die natürliche Trägerin der Revolution gewesen: »... the city of | London and other *117*
great towns of trade, having in admiration the great prosperity of the Low Countries after they had revolted from their monarch, the King of Spain, were inclined to think that the like change of government here, would to them produce the like prosperity.«[29] »... those great capital cities, when rebellion is upon pretence of grievances, must needs be of the rebel party: because the grievances are but taxes, to which citizens, that is, merchants, whose profession is their private gain, are naturally mortal enemies; their only glory being to grow excessively rich by the wisdom of buying and selling.« Und wie um der Bourgeoisie jeden Wert abzusprechen, gibt Hobbes auf den Einwand: »But they are said to be of all callings the most beneficial to the common-wealth, by setting the poorer sort of people on work« – die folgende Antwort: »That is to say, by making poor people sell their labour to them at their own prices; so that poor people, for the most part, might get a better living by working in Bridewell, than by spinning, weaving, and other such labour as they can do ...«[30] So scheint Hobbes ein entschiedener Gegner der Bourgeoisie zu sein. Sieht man indessen genauer zu, so bemerkt man, daß er sich in Wahrheit nur gegen die *Politik* der englischen Bourgeoisie, keineswegs gegen die Bourgeoisie *selbst*, ihr Wesen und ihr Ideal, wendet. Sein letztes Wort ist nicht, daß die Bourgeoisie die natürliche Trägerin jeder Revolution ist, sondern, daß sie, sofern sie dies ist, ihrem eigenen Interesse zuwiderhandelt, daß sie, wenn sie sich selbst in ihrem

[28] B 25 f.
[29] B 3 f.
[30] B 126.

Verlangen nach privatem Gewinn richtig verstände, der weltlichen Obrigkeit bedingungslos gehorchen würde: »I consider the most part of rich subjects, that have made themselves so by craft and trade, as men that never look upon anything but their present profit; and who, to everything not lying in that way, are in a manner blind, being amazed at the very thought of plundering. If they had understood what virtue there is to preserve their wealth in obedience to their lawful sovereign, they would never have sided with the Parliament . . .«[31] Hobbes wendet sich nicht nur nicht *gegen* die ihre Interessen verständig wahrnehmende Bourgeoisie, er *rechtfertigt* sie sogar philosophisch, indem die von seiner politischen Wissenschaft begründeten Ideale die Ideale eben der Bourgeoisie sind. Zwar verwirft er das Verlangen, »to grow excessively rich«, aber »justly and moderately to enrich themselves«, ist »prudence . . . in private men«.[32] Zwar verwirft er die Ausbeutung der Armen; aber es ist für ihn selbstverständlich, daß »a mans Labour also is a commodity
118 ex|changeable for benefit, as well as any other thing«.[33] [For »the value of all things contracted for, is measured by the Appetite of the Contractors: and therefore the just value, is that which they be contented to give«.[33*]] Privates Eigentum und privater Gewinn sind so wenig an sich selbst verwerflich, daß sie vielmehr die unerläßliche Bedingung für alles friedliche Zusammenleben sind: »For maintaining of peace at home, there be so many things necessarily to be considered, and taken order in, as there be several causes concurring to sedition. And first, it is necessary to set out to every subject his propriety, and distinct lands and goods, upon which he may exercise and have the benefit of his own industry, and without which men would fall out amongst themselves, as did the herdsmen of Abraham and Lot, every man encroaching and usurping as much of the common benefit as he can, which tendeth to quarrel and sedition.«[34] Nächst dem äußeren und inneren Frieden ist die Freiheit der individuellen Bereicherung das wichtigste Ziel des menschlichen Zusammenlebens: die oberste Gewalt hat – abgesehen von der Sorge für den Frieden – keine weitere Pflicht als darauf zu achten, »ut (cives) quantum cum securitate publica consistere potest, locupletentur (et) ut libertate

---

[31] B 142.
[32] B 44.
[33] L c. 24 (130).
[33*] [Ibid., ch. 15 (p. 78); cf. also *Elements*, Pt. I, ch. 16, § 5, and *De cive*, cap. 3, art. 6.]
[34] E II, IX 5; cf. Ci, d und L c. 24 (131 f.).

innoxia perfruantur.«[35] Denn es gibt keine wahrhaften Güter außer den sinnlichen Gütern und den Mitteln zu deren Erlangung.[36] Auch die Wissenschaft hat – ganz gleich, welche Freuden sie dem einzelnen bereitet – keinen anderen öffentlich vertretbaren Zweck als die Steigerung menschlicher Macht und menschlichen Wohlstands.[37] Wohlstand wird vorzüglich durch Arbeit und Sparsamkeit erworben; die Gaben der Natur sind unwichtiger dafür als Handel und Industrie: »Ad locupletandos cives necessaria duo sunt, labor et parsimonia; conducit etiam tertium, nempe terrae aquaeque proventus naturalis . . . priora duo sola necessaria sunt. Potest enim civitas in insula maris constituta, non majore quam ut habitationi locum praestet, sine semente, sine piscatura, solâ mercaturâ et opificiis ditescere.«[38] Daher ist nicht das Einkommen oder das Vermögen, sondern nur der Verbrauch zu besteuern: die Besteuerung des Verbrauchs ist eine Prämie für die Sparsamkeit und eine Strafe für die Verschwendung.[39] Die Regierung hat die Pflicht, die|je- *119*
nigen, welche sich nicht selbst unterhalten können, falls sie nur körperlich kräftig sind, zur Arbeit zu zwingen, und darum für Arbeitsmöglichkeit Sorge zu tragen, und andererseits zur Hebung der Sparsamkeit übermäßigen Aufwand zu verbieten.[40] Nächst Gehorsam und gerechter Gesinnung erkennt Hobbes als Tugenden offenbar nur *Arbeitsamkeit* und *Sparsamkeit* an. Zum Unterschied von Arbeit und Sparsamkeit ist der Krieg kein sicherer Weg zu Wohlstand; allenfalls »when all the world is overcharged with Inhabitants, then the last remedy of all is Warre«;[41] aber solange dieser extreme Fall nicht eingetreten ist,

---

[35] Ci XIII 6. Vgl. auch die Erklärung von »Freiheit der Untertanen« in L c. 21 (112).
[36] Ci I 2.
[37] Co I 6.
[38] Ci XIII 14. – ». . . Plenty dependeth (next to Gods favour) meerly on the labour and industry of men . . . there have been Common-wealths that having no more Territory, than hath served them for habitation, have neverthelesse, not onely maintained, but also encreased their Power, partly by the labour of trading from one place to another, and partly by selling the Manifactures, whereof the Materials were brought in from other places.« L c. 24 (130). – Vgl. auch Ci XII 9.
[39] E II, IX 5; Ci XIII 11; L c. 30 (184).
[40] Ci XIII 14; L c. 30 (184f.).
[41] Vgl. L c. 30 (185), sowie Ci, d mit E II, IX 9 und Ci XIII 14.

sollten Kriege nur zur Verteidigung geführt werden,[42] und dazu hält man sich am besten ein Söldnerheer. So verkehrt sich das Verhältnis von Leviathan und Untertanen in sein Gegenteil; die Staatsgewalt ist der Mietling der Individuen, die gerechter und bescheidener Bereicherung obliegen, die auch Arbeit wie jede andere Ware kaufen und verkaufen, und die insbesondere auch die Arbeit ihrer Verteidigung zu bezahlen wissen: »the Impositions, that are layd on the People by the Soveraign Power, are nothing else but the Wages, due to them that hold the Publique Sword, to defend private men in the exercise of severall Trades, and Callings.«[43] Der König und sein Berufsheer, die die Privatleute zu schützen haben, müssen daher wohl oder übel tapfer sein: »Fortitude is a royal virtue; and though it be necessary in such private men as shall be soldiers, yet, for other men, the less they dare, the better it is both for the common-wealth and for themselves.« Und weit davon entfernt, daß der Bürger sich an seiner Tugend durch die königliche Tugend beirren läßt, wird dem König vielmehr die Tugend des Bürgers als Vorbild hingestellt: »Frugality (though perhaps you will think it strange) is also a royal virtue: for it increases the public stock, which cannot be too great for the public use . . .«[44] Der König regiert absolut souverän im Geist und im Interesse der Bourgeoisie: er sorgt für Gleichheit vor dem Gesetz und für Rechtssicherheit; er tritt dem Stolz und der Anmaßung des Adels entgegen; er wählt seine Ratgeber mit Rücksicht nicht auf ererbte Privilegien, sondern allein auf persönliche Fähigkeiten.[45] So sehr Hobbes persönlich den Adel achtete, die spezifischen Qualitäten des Adels
120 schätzte[46] – seine politische Wissenschaft | richtet sich gegen die adlige Lebensordnung[46*] im Namen der bürgerlichen: seine Moral ist die

---

[42] Das Motiv des Eroberungskriegs ist die Eitelkeit; vgl. W VI 12 [and *Leviathan*, ch. 13 (p. 64); see above, p. 11 = S. 21].

[43] L c. 30 (184).

[44] B 45.

[45] L c. 30 (187 f.).

[46] Siehe o. S. 51 f. [All the same it is said incidentally in *Behemoth* (p. 69): »I believe that the Lords, most of them, following the principles of warlike and savage natures, envied his (Strafford's) greatness, but yet were not of themselves willing to condemn him of treason.« The words »following the principles of warlike and savage natures, envied his greatness, but yet« do not occur in the older editions and were first published by Tönnies from the manuscript.]

[46*] [That this is the case was clearly seen by Clarendon; he says in *A brief view and survey of the dangerous and pernicious errors to Church and State, in Mr. Hobbes's book, entitled Leviathan* (1676): Hobbes »must not take it ill, that I

Moral der bürgerlichen Welt. Selbst seine so scharfe Kritik der Bourgeoisie hat zuletzt keinen anderen Zweck als den, die Bourgeoisie an die elementare Bedingung ihrer Existenz zu erinnern: diese Bedingung ist *nicht* Fleiß und Sparsamkeit, die eigene Anstrengung der Bourgeoisie, sondern die Sicherheit von Leib und Leben, welche die Bourgeoisie sich nicht selbst verbürgen kann; darum muß der obersten Gewalt das uneingeschränkte Verfügungsrecht selbst über das Eigentum zugestanden werden, weil sie nur unter dieser Bedingung Leib und Leben der Untertanen wirksam schützen kann. Mit anderen Worten: nicht Armut oder Bedrückung oder Kränkung der Ehre ist das größte und höchste Übel, sondern der gewaltsame Tod, bzw. die Gefahr des gewaltsamen Todes. Und wenn Hobbes die Landbevölkerung vor der Stadtbevölkerung bevorzugt,[47] so hat dies keine andere Bedeutung als die radikalere Bevorzugung der Schrecken des Naturstands vor den verlogenen Freuden der Geselligkeit[48]: Hobbes »schätzt« die Schrecken des Naturstands

---

observe his extreme malignity to the Nobility, by whose bread he hath bin alwaies sustain'd, who must not expect any part, at least any precedence in his Institution; that in this his deep meditation upon the ten Commandments, and in a conjuncture when the Levellers were at highest, and the reduction of all degrees to one and the same was resolv'd upon, and begun, and exercis'd towards the whole Nobility with all the instances of contemt and scorn, he chose to publish his judgments; as if the safety of the People requir'd an equality of Persons and that ›the honor of great Persons is to be valued for their beneficence, and the aids they give to men of inferior rank, or not at all; and that the consequence of partiality towards the great, raised hatred, and an endeavor in the people to pull down all oppressing and contumelious greatness‹; language lent to, or borrowed from the Agitators of that time« (p. 181). The phrases quoted by Clarendon occur in *Leviathan*, ch. 30 (p. 184): »›Good counsell‹, he saies, ›comes not by lot or inheritance, and therefore there is no more reason to expect good advice from the rich, or the noble, in the matter of State, then in delineating the dimensions of a Fortress‹; and is very solicitous, like a faithful Leveller, that no man may have priviledges of that kind by his birth or descent, or have farther honor then adhereth naturally to his abilities . . .« (p. 182). The phrases quoted occur in *Leviathan*, ch. 30 (p. 187). In the Latin version of the *Leviathan*, which was published after the Restoration, Hobbes left out the phrases which were hostile to the aristocracy. Compare in this connexion the previous note.]

[47] ». . . there is . . . an insincereness, inconstancy, and troublesome humour in those that dwell in populous cities, like the mobility, blustering, and impurity of the air; and a plainness, and, though dull, yet a nutritive faculty in rural people, that endures a comparison with the earth they labour.« W IV 43 f.

[48] Vgl. die Schilderung dieser Freuden in Ci I 2.

nur darum, weil allein auf dem Bewußtsein dieser Schrecken eine wahre und dauernde Gesellschaft beruhen kann. Die bürgerliche Existenz, die diese Schrecken nicht mehr *erfährt*, hat Bestand nur solange sie sich ihrer *erinnert*. Durch diese Einsicht unterscheidet sich Hobbes von denjenigen seiner Gegner, die grundsätzlich seine bürgerlichen Wertschätzungen teilen, aber seine Auffassung des Naturstands verwerfen.[49]

Daß Hobbes tiefer gesehen hat als die Späteren, hat niemand klarer erkannt als *Hegel*. Durch Hegels Analyse des Bourgeois wird die Gleichsetzung von Hobbes' Moral mit der bürgerlichen, die wir versucht haben, bestätigt. Denn Hegel begnügt sich nicht damit, den Bourgeois durch das Streben nach gerechter und bescheidener Bereicherung oder dergleichen zu charakterisieren; in offenbarer Nachfolge von Hobbes hebt er hervor, daß die Sicherung gegen die Gefahr des gewaltsamen Todes, die Leugnung des Tugend-Charakters der Tapferkeit und damit die Furcht vor gewaltsamem Tod die Möglichkeitsbedingung der bürgerlichen Existenz ist.[50] Und wie Hegel als den Grund der bürgerlichen
121 Existenz die Furcht | vor gewaltsamem Tod wiedererkennt, so bevorzugt er Hobbes' Auffassung des Naturstands vor derjenigen der Späteren: »Hobbes nimmt so diesen Zustand in seinem wahrhaften Sinne, und macht nicht das leere Gerede von einem natürlich guten Zustand; derselbe ist vielmehr der tierische Zustand, der des noch nicht gebrochenen eigenen Willens.« Und wenn Hegel auch Hobbes' »Ansichten« als »seicht, empirisch« verwirft, so erkennt er doch an: »die Gründe und Sätze dafür sind aber origineller Art«.[51] Hegels radikale *Kritik* der Bourgeoisie ist ermöglicht worden nicht allein durch das Wiederverständnis der Platonischen Politik, sondern auch durch das Wieder-

---

[49] Ich habe dies etwas ausführlicher dargelegt in meinen »Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen«, Archiv für Sozialwiss. und Sozialpol., Bd. 67, pp. 738 f.

[50] Vgl. Hegels Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie, ed. G. Lasson, Leipzig 1913, 379ff., 472 und 477ff.

[51] Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, WW XV 396. [«. . . the state of nature (is) that of injustice and violence, of untamed natural impulses, of inhuman deeds, and feelings.« »Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte«, p. 51 (quoted from the translation by J. Sibree, London, 1905). = ». . . der Naturzustand [ist] der Zustand des Unrechts, der Gewalt, des ungebändigten Naturtriebs unmenschlicher Thaten und Empfindungen.« *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, *Werke* XI, p. 73.]

verständnis der *Begründung* des bürgerlichen Ideals, die auf Hobbes zurückgeht.

Indem Hobbes den Naturstand als den Stand der gegenseitigen Furcht bestimmt, sagt er: das wesentliche Verhältnis der Menschen ist von Natur dies, daß jedes menschliche Individuum den anderen menschlichen Individuen *ausgeliefert* ist. Dies aber wäre nicht möglich, wenn der Mensch nicht überhaupt ausgeliefert wäre, wenn nicht »*Nature* (should) ... dissociate, and render men apt to invade, and destroy one another«.[52] Die Preisgegebenheit des Menschen, mit anderen Worten: Die Leugnung der Schöpfung und Vorsehung ist die Voraussetzung für Hobbes' Auffassung des Naturstands. Das Verhältnis der Menschen untereinander kann nur darum von Natur nicht durch gegenseitige Verpflichtungen, sondern durch sei es berechtigte sei es unberechtigte Ansprüche jedes an jeden bestimmt sein, weil der Mensch keiner höheren, ihn im Gewissen bindenden Macht untersteht. Während Hobbes in den »Elements« noch gesagt hatte: »Considering men therefore again in the state of nature, without covenants or subjection one to another, as if they were but even now all at once *created* male and female«, heißt es in »De cive«: »Ut redeamus iterum in statum naturalem, consideremusque homines tanquam si essent jamiam subito *e terra (fungorum more) exorti* et adulti, sine omni unius ad alterum obligatione ...«[53] Ist der Mensch also dem ihm mit der Härte der Gleichgültigkeit bald schadenden bald nützenden Universum völlig ausgeliefert, so hat er keinen Grund, der »ersten Ursache« dieses Universums *dankbar* zu sein. Hobbes spricht es aus: »The Right of Nature, | whereby 122
God reigneth over men, and punisheth those that break his Lawes, is to be derived *not* from his *Creating* them, as if he required obedience, as of *Gratitude* for his *benefits; but* from his Irresistible Power.«[54] Und ist die natürliche Lage des Menschen so, daß er keinen Grund hat, dankbar zu sein, so wird er das Glück, das ihm widerfährt, eher als eine Gefahr denn

---

[52] L c. 13 (65).

[53] E II, III 2 und Ci VIII 1. – Vgl. hierzu die Gegenüberstellung der atheistischen und der theistischen Weltentstehungslehren in H I 1, woselbst Hobbes offensichtlich die erstere bevorzugt. Die gelegentliche Anerkennung der Teleologie (H I 4 und XII 5; L c. 11 [53]; W VII 176) ist, wenn sie aufrichtig ist, nur als Residuum der Tradition zu erklären, das im Widerspruch zu Hobbes' gesamter Philosophie steht. Ähnlich urteilt Tönnies, l. c. 182-184.

[54] L c. 31 (190 f.). – Vgl. auch Hobbes' spöttische Erwiderung auf Bischof Bramhalls Kritik dieses Satzes in W IV 288 f.

als ein Geschenk ansehen. Denn da er gar nicht auf den Gedanken kommen kann, Gott dafür zu danken, wird er sich selbst für den Urheber seines Glückes halten: »much prosperity . . . maketh men in love with themselves«.[55] Daß Glück den Menschen verblendet, ist freilich ein Gemeinplatz; aber daß es ihn *nur* verblendet, daß es ihn nicht aufklären *kann* – durch diese für ihn charakteristische Ansicht stellt sich Hobbes in Gegensatz zur Tradition. Der nüchterne Aristoteles hatte gesagt: »Men that prosper have this ill; to be more proud and inconsiderate than others. And this good; that they worship God, trusting in him, for that they find themselves to receive more good than proceeds from their industry.«[56] Hobbes erwähnt in dem Abschnitt seiner Anthropologie, der auf dem angeführten Passus der Aristotelischen »Rhetorik« beruht, nur die schlechten Folgen des Glücks – Stolz und Anmaßung –: daß das Glück dankbar macht, davon weiß er nichts oder will er nichts wissen.[57] Nur Unglück, vor allem unvorhergesehenes Unglück, belehrt den Menschen.[58] Denn der Mensch muß wider seine natürliche Neigung, sich über die Furchtbarkeit seiner natürlichen Lage hinwegzutäuschen, indem er sich in die Welt seiner eitlen Träume einspinnt, durch den Widerstand der wirklichen Welt, mit Gewalt zur Erkenntnis seiner Lage gebracht werden. Wer mit dieser Welt erst einmal in Berührung gekommen ist, dem muß mit der Freude zugleich das Lachen vergangen sein[59]: der Mensch hat *ernst, nur* ernst zu sein. [It is the fearfulness of death rather than the sweetness of life which makes man cling to existence.[59a*]] Einem um sein Wohl und Wehe völlig unbekümmerten Schicksal preisgegeben, das man immerhin Gottes unwiderstehliche Gewalt nennen mag, weil der Mensch in der Tat bestenfalls nur Gewalt, nicht Güte von der übergroßen Macht des Universums erfährt, bleibt

---

[55] Siehe o. S. 111 Anm. 10.
[56] Rhet. II 17, zitiert nach Hobbes' englischem Excerpt, W VI 471 f.
[57] Cf. H XIII 5, siehe o. S. 47.
[58] Siehe o. S. 27 f. und 111 Anm. 10.
[59] Vgl. Hobbes' Erklärung des Lachens als eines Ausdrucks der Eitelkeit in E I, IX 13.
[59a*] [Compare the founding of the State in Hobbes's political philosophy on the basis of the fear of death, with Aristotle's quite different statement in the *Politics* (1278b24–30).]

dem Menschen keine andere Wahl als *sich selbst* zu helfen[59b*]: er hat nicht dankbar, sondern im ernsten, niederdrückenden *Selbstbewußtsein* seiner *Freiheit* zu leben. Des furchtbaren Ernstes seiner Lage | beständig 123
bewußt, wird es ihm nicht einfallen, je auf seine Freiheit *stolz* zu sein; und daher wird er sich vor allem davor hüten, seine Freiheit zum Gegenstand seiner Spekulation zu machen, sich selbst in seiner Freiheit zu betrachten und zu gefallen: besser, der Lage des Menschen angemessener, ist es, die Freiheit *theoretisch* – durch eine mechanistische Physik – zu *leugnen* und sie *praktisch* – durch die dank jener Physik ermöglichte Unterwerfung der Natur, insbesondere der menschlichen Natur – zu *behaupten*. Nicht dankbare Betrachtung der Natur, noch weniger freilich eitle Betrachtung des Menschen, ist der Lage des Menschen angemessen, sondern *Benutzung* der Natur, Bearbeitung der Natur. Denn der Mensch kann sich nur behaupten, indem er die trüglichen und dürftigen Gaben der Natur durch seine Arbeit und Anstrengung vermehrt und verbessert; und je mehr er sich durch seine Arbeit von der Natur unabhängig macht, je weiter er sich von der Natur entfernt, die Gaben der Natur hinter seiner eigenen freien Tätigkeit verschwinden läßt, um so höher ist seine Arbeit zu schätzen[60]: vorzüglicher als Ackerbau und Fischerei sind *Handel und Industrie*. Weil Hobbes davon ausgeht, daß der Mensch von Natur preisgegeben ist, darum ist er mißtrauisch gegen das Glück und – die Glücklichen, gegen ihre Dankbarkeit und ihr Lachen, insbesondere auch, trotz aller persönlichen Zuneigung, gegen den Adel, dessen Tugenden ja nur »virtues of nature« sind; darum steht er auf der Seite derer, die ihr Glück ausschließlich ihrer eigenen Leistung, ihrer ernsten Arbeit verdanken wollen.

Hobbes' politische Wissenschaft ist, so scheint es uns, das bedeutendste Zeugnis für den Kampf, der gegen die Adelstugend im Namen der bürgerlichen Tugend geführt worden ist. Sie bezeugt diesen

---

[59b*][Hobbes sees man, as it were, as the proletarian of creation. Man, as understood by Hobbes, stands in the same relation to the universe as Marx's proletarian to the bourgeois world: he has nothing to lose by his rebellion, except his chains, and everything to gain.]

[60] In diesen Zusammenhang gehört auch der Ausschluß aller rezeptiven Erkenntnis aus der Wissenschaft: ». . . Sensionem atque Memoriam rerum, quae communes homini sunt cum omnibus animantibus, etsi cognitiones sint, tamen *quia datae sunt statim a natura, non ratiocinando acquisitae*, non esse philosophiam.« Co I 2. – Vgl. auch Hobbes' Auffassung der Politik als einer apriorischen Wissenschaft (siehe o. S. 106).

Kampf insbesondere auch darum, weil sich dieser Kampf *innerhalb* ihrer vollzieht: ihre Genesis ist nichts anderes als die fortschreitende Verdrängung der Adelstugend durch die bürgerliche Tugend. Denn erst allmählich gelangte Hobbes zu Klarheit darüber, daß die ihn bestimmende Gesinnung die bedingungslose Verwerfung der Adelstugend fordert. Der Gegensatz konnte ihm [, for a time,] aber nur darum verborgen bleiben, weil zwischen Adelstugend und bürgerlicher Tugend trotz ihres Gegensatzes[61] eine radikale Übereinstimmung besteht. |

124 Die Adelstugend im Sinne Castigliones und die bürgerliche Tugend im Sinne von Hobbes stimmen darin überein, daß sie Tugenden von *zivilisierten* Menschen sind und sein sollen. Im Namen der *Bildung* bekämpft Castiglione die ältere, insbesondere vom französischen Adel seiner Zeit vertretene Ansicht, die nur »noblenes of armes« gelten läßt. Der Höfling soll zwar stets das Kriegertum als seinen hauptsächlichen Beruf »and all the other good qualities for an ornament thereof« *ausgeben*; aber er soll doch wissen, daß außer der moralischen Tugend, zu der die Tapferkeit wesentlich gehört, »the true and principall ornament of the minde in every man . . . are letters«.[62] Er soll wissen, daß der Zweck des Krieges der Friede, die Verteidigung, nicht die Eroberung, die Zivilisation der unterworfenen Völker, nicht die barbarische Tyrannisierung derselben ist.[63] Wie alle kriegerische, »skythische« Roheit, so soll er auch die Roheit des *Landlebens* hinter sich gelassen haben.[64] Es ist ein *städtisches* Ideal, das Castiglione wie Hobbes vorschwebt.[64*] So ist es nicht verwunderlich, daß auch Castiglione es für eine Pflicht des Fürsten hält, »to shew favour to marchant men, and to helpe them also with stockes« und »(to) set a stint to the over sumptuous buildings of private men, banquetings . . .«[65] Hobbes und Castiglione – so darf man zusammenfassen – stimmen darum überein, weil sie beide Erben der Tradition des klassischen Altertums sind: sie hatten nicht zwischen den Idealen Caesars und den Idealen Ariovists zu wählen; beider tiefster

---

[61] Vgl. hierzu vor allem die Stellen über das Lachen in Castigliones Courtier (l. c., 137ff.) und in Hobbes' Schriften (z. B. in E I, IX 13).
[62] Castiglione, l. c., 68, 35 f. und 72.
[63] l. c., 280, 288ff. und 300.
[64] l. c., 129.
[64*] [Compare Hobbes's observation as to the connexion between philosophy and urban life in the *Leviathan*, ch. 46 (p. 364): »Where first were great and flourishing Cities, there was first the study of Philosophy.«]
[65] l. c., 293.

Widerwille richtet sich gegen die nach Caesars Schilderung den Barbaren kennzeichnenden Maßlosigkeiten der provokatorischen Arroganz und der Grausamkeit. Kenntnis der eigenen Grenzen und der Grenzen der Menschheit, in diesem Sinne Bescheidenheit, ist daher für Castiglione wie für Hobbes[66] die notwendige Bedingung der Tugend: »How much doe we take pleasure in a Gentleman that is a man at armes, and how much more worthy praise is he if he bee modest, of few wordes, and no bragger, than an other that alwaies craketh of himselfe, and blaspheming with a braverie seemeth to threaten the world.«[67] |

Adelstugend und bürgerliche Tugend stimmen nun aber nicht nur *125*
darin überein, daß sie beide im Sinne der Tradition des klassischen Altertums die Idee der Zivilisation voraussetzen; auch der Verlust der antiken Unbefangenheit ist die gemeinsame Voraussetzung beider Ideale. Von hier aus erklärt es sich, daß Castiglione sein »neues Wort«[68] über die Grazie spricht: die Grazie entspringt aus der edlen Nachlässigkeit, welche die Tugend des Sich-selbst-Zeigens, die Kunst des Verbergens des eigenen Könnens ist.[69] Zwar ist diese Kunst bei Castiglione nur eine höchst verfeinerte Form des Sich-selbst-Zeigens und Sich-selbst-zur-Schau-Stellens; aber daß diese Verfeinerung *nötig* wurde, dies beweist, daß das Sich-selbst-Zeigen seine Naivität verloren hat. Radikalisiert, führt die in Castigliones Besprechung der Grazie enthaltene Kritik nicht bloß der Prahlerei, sondern vor allem der Affektation zur Ersetzung jeglicher Selbstsicherheit durch die Furcht.[70] Grundsätzlich gesprochen: Adelstugend und bürgerliche Tugend sind beide Tugenden des *Selbstbewußtseins*. Daß die Tugend als Ehre, als magnanimity verstanden, diesen Charakter hat, bedarf keiner weiteren Ausführung; aber auch die Furcht vor gewaltsamem Tod, das Prinzip der Hobbes'schen Moral, ist eine Form des Selbstbewußtseins: die Furcht, wie Hobbes sie versteht,

---

[66] Inwiefern Hobbes' politische Wissenschaft nun aber doch wieder zur Untergrabung des Wissens von den Grenzen der Menschheit führt, ist o. S. 107 angedeutet worden. – Vgl. übrigens Platons Protagoras 327 C ff.

[67] l. c., 48. – Vgl. auch die folgende Karikatur eines Prahlers: »And an other saide that hee occupied no looking glasse in his chamber, because in his rage hee was so terrible to behold, that in looking upon his owne countenance he should put himselfe into much feare.« l. c., 38.

[68] l. c., 46.

[69] Siehe o. S. 58 f.

[70] Castiglione sagt gelegentlich: »I will have our Courtier to keepe fast in his minde one lesson, and that is this, to bee alwaies warie . . . and rather fearefull than bolde (diffident rather than forward) . . .« l. c., 71.

schließt ein Verhalten des Menschen zu seiner Furcht in sich,[71] damit das Bewußtsein davon, daß man Grund zur Furcht hat; sie ist Bewußtsein der eigenen Schwäche.[72] Sofern sowohl im Sinne der Adelstugend als auch im Sinne der bürgerlichen Tugend das richtige Verhalten des Menschen ausschließlich als Ausfluß des richtigen Selbstbewußtseins, d. h. des Bewußtseins des menschlichen Individuums von sich selbst in seinem Verhältnis zu den anderen Individuen, verstanden wird, [Right self-consciousness is, however, not right »self-knowledge« as knowledge of man's essential being, of the nobility and baseness which make up that being; it is, in other words, not knowledge of the place which is essentially due to man in the cosmos, but is a right consciousness in the human individual of himself in relation to other human individuals, and of the situation in which he finds himself face to face with other human individuals.] stehen beide Ideale[72*] im Gegensatz zu allen denjenigen Auffassungen, welche, sei es als das Wesen, sei es als ein wesentliches Moment des richtigen Verhaltens, den *Gehorsam* anerkennen. Diesen Sachverhalt bringt Hobbes zum Ausdruck, indem er *sowohl »Glory or Pride« als auch Furcht als Ersatz der Gerechtigkeit* einführt.[73] In der Bewegung zwischen dem Prinzip der Ehre und dem Prinzip der Furcht vollzieht sich die Genesis von Hobbes' politischer Wissenschaft.

---

[71] [»Ego ea voce (sc. metuere) futuri mali prospectum quemlibet comprehendo. Neque solam fugam, sed etiam diffidere, suspicari, cavere, ne metuant providere, metuentium esse judico.«] Ci I 2 n. 2.

[72] E I, XIX 2; Ci XV 7; cf. auch E I, X (vain fear = vain dejection).

[72*] [See above, p. 93 f. and 106 f. = S. 94 f. und 106 f.]

[73] Siehe o. S. 100 Anm. 66.

VIII. Die neue politische Wissenschaft

Die Genesis von Hobbes' politischer Wissenschaft ist durch folgende Vorgänge charakterisiert: 1. die Bewegung von der Idee der Monarchie als des am meisten *natürlichen* Staates zur Idee der Monarchie als des vollkommensten *künstlichen* Staates; 2. die Bewegung von der Anerkennung einer natürlichen *Verpflichtung* als der Grundlage von Moral, Recht und Staat zu der Deduktion von Moral, Recht und Staat aus einem natürlichen *Anspruch*[1] (und damit zu der Leugnung jeder natürlichen Verpflichtung); 3. die Bewegung von der Anerkennung einer *übermenschlichen* Autorität – sei es der im Willen Gottes gründenden Offenbarung – sei es der im Verstand Gottes gründenden natürlichen Ordnung – zur Anerkennung allein der *menschlichen* Autorität des Staates; 4. die Bewegung vom Studium der *bisherigen* [(and present)] Staaten zur freien Konstruktion des *zukünftigen* Staates; 5. die Bewegung vom Prinzip der *Ehre* zum Prinzip der *Furcht vor gewaltsamem Tod*. Den inneren Zusammenhang dieser Bewegungen aufzuklären, muß einer Analyse von Hobbes' politischer Wissenschaft vorbehalten bleiben. Denn diese Wissenschaft ist gar nichts anderes als der einheitliche Zusammenhang der Endstadien der soeben aufgezählten Bewegungen. Die Einheitlichkeit dieses Zusammenhanges aber ist begründet in der Einheit der für Hobbes maßgebenden *Gesinnung*.

Diese Gesinnung stellt sich keineswegs erst am Ende eines langen Prozesses heraus, sondern sie leitet diesen von seinem Anfang an; nicht sie selbst, sondern die Entfaltung ihrer universalen Bedeutung, des ganzen Zusammenhanges ihrer Voraussetzungen und Folgen, ist das Resultat der Genesis von Hobbes' politischer Wissenschaft. Diese Gesinnung ist also nicht allein sachlich »früher« als die von Mathematik und Naturwissenschaft beeinflußte Begründung und Darstellung der politischen Wissenschaft, sondern sie geht auch lebensgeschichtlich Hobbes' Beschäftigung mit den exakten Wissenschaften voraus. Es

---

[1] Vgl. u. S. 149ff.

bleibt zu fragen, welchen fördernden und hemmenden Einfluß die mathematisch-naturwissenschaftlichen Studien des Hobbes auf seine politische Wissenschaft ausgeübt haben, mit anderen Worten: was zu der fundamentalen Gesinnung *hinzukommen* mußte, damit diese politische Wissenschaft ihre schließliche Gestalt erlangte.

Vor der »Entdeckung« Euklids steht für Hobbes die Autorität der | 127 traditionellen (Aristotelischen) Moral und Politik noch fest. Aber obwohl oder vielmehr weil die Geltung und die Anwendbarkeit der traditionellen Normen für ihn *selbstverständlich* ist, richtet sich sein Interesse nicht so sehr auf diese *Normen* als auf die *Methode ihrer Anwendung*, fragt er nicht so sehr nach dem Wesen von Tugend und Laster als nach »the method of obtaining virtue and of avoiding vice«. Das an sich sekundäre Problem der Anwendung wird sogar zum zentralen Problem, und zwar auf Grund der Voraussetzung, daß die Vernunft grundsätzlich ohnmächtig ist. So hat Hobbes' Wendung zur *Geschichte* einen *philosophischen* Sinn: er will, durch die Tradition darüber belehrt, wie der Mensch sein *sollte*, durch das Studium der Historiker, durch Induktion aus der Geschichte erkennen, wie der Mensch *ist*, welche Mächte ihn *tatsächlich* bestimmen, um durch diese Erkenntnis Regeln für die Anwendung der traditionellen Normen zu gewinnen. Als derartige Mächte entdeckt er vor allem die *Leidenschaften*. Unter den Leidenschaften wiederum beachtet er vorzüglich die *Eitelkeit* und die *Furcht*. Der Gesichtspunkt, der diese Auswahl leitet, ist das Verhältnis der Leidenschaften zur Vernunft, genauer die Eignung oder Nichteignung der verschiedenen Leidenschaften, als Ersatz der ohnmächtigen Vernunft zu fungieren: die Eitelkeit ist die den Menschen verblendende, die Furcht ist die den Menschen aufklärende Macht. Eben damit ist die umkehrbar eindeutige Zuordnung dieser beiden Leidenschaften zu den Grundformen menschlichen Zusammenlebens – Öffentlichkeit und Einsamkeit – und damit die Beantwortung der Frage nach der besten Staatsform – die vorbehaltlose Bevorzugung der Monarchie – gegeben. Mögen immer die traditionellen Normen den Horizont begrenzen, in dem sich Hobbes ursprünglich orientiert: was ihn eigentlich interessiert, sind nicht jene Normen, sondern Phänomene, die, wenn sie so aufgefaßt werden, wie Hobbes sie von vornherein auffaßt, die Sprengung des traditionellen Horizonts der Sache nach zur Voraussetzung, der Zeit nach zur Folge haben.

Für das Studium der Leidenschaften hatte Hobbes bereits in seiner humanistischen Periode nicht allein die Historiker (und Dichter) zur

Verfügung. Er kannte zweifellos schon damals die *wissenschaftliche* Analyse der Leidenschaften in Aristoteles' »*Rhetorik*«, der seine politische Wissenschaft, wie wir gesehen haben,[2] so viel verdankt. Eine Analyse der Leidenschaften im Stil, d. h. nach der Methode der »Rhetorik« zu schreiben, um damit die Lehre von der Anwendung der moralischen Vorschriften zu fördern, war vielleicht Hobbes' frühester wissenschaftlicher Ehrgeiz. | Wäre ein solcher Plan ausgeführt worden, so wäre *128*
eine sehr freie, sehr selbständige Bearbeitung der »Rhetorik« entstanden. Denn Hobbes ging von vornherein mit einem ihm eigentümlichen, ihn von Aristoteles unterscheidenden Interesse an die Leidenschaften und die verwandten Phänomene heran. Während Aristoteles die ehrenhaften und schätzenswerten Leidenschaften mit demselben Nachdruck bespricht wie die schändlichen und tadelnswerten, liegt für Hobbes der Ton von vornherein auf den »dissembled passions«, die eo ipso verwerflich sind. Zwar kommt es auch Aristoteles und gerade ihm auf diejenigen Leidenschaften an, welche »carry the greatest sway with men in their public conversation«;[3] aber für ihn bedeutet der positive Zusammenhang einer Leidenschaft mit der Öffentlichkeit nicht eine Kritik derselben: gibt es doch unter den im öffentlichen Leben hervortretenden Leidenschaften ebensowohl schätzenswerte wie verwerfliche; Hobbes hingegen findet von vornherein, daß die den Menschen wohlberatende Leidenschaft, die Furcht, sich in der Öffentlichkeit nicht oder kaum zeigt.[4] Damit steht in Zusammenhang, daß für Hobbes von vornherein die verblendende Wirkung des Glückes im Vordergrund steht, während Aristoteles die guten wie die schlechten Folgen des Glückes mit gleichem Nachdruck bespricht.[5] So kennzeichnende Abweichungen von der »Rhetorik« finden sich bereits in den wenigen Sätzen der Einleitung zur Thukydides-Übersetzung, welche Themen der »Rhetorik« berühren. Man darf daher für sicher halten, daß, wenn Hobbes sich ungefähr gleichzeitig zusammenhängend über die Leidenschaften u. dgl. geäußert hätte, er sie schon damals grundsätzlich anders dargestellt hätte als Aristoteles. Wie diese Darstellung ausgesehen hätte, erkennt man, wenn man die zentralen Kapitel der Hobbes'schen Anthropologie, die aus dem Studium der »Rhetorik« hervorgegangen sind,

---

2 Siehe o. S. 43ff.
3 W VIII, p. XXIX.
4 Siehe o. S. 111 Anm. 10.
5 Siehe o. S. 122.

mit ihrer Vorlage konfrontiert. Denn da ein Teil der Änderungen, die Hobbes an den Aufstellungen des Aristoteles vornimmt, unmöglich aus dem Einfluß von Mathematik und Naturwissenschaft zu erklären ist, und andererseits völlig der Differenz zwischen der Einleitung zur Thukydides-Übersetzung und der »Rhetorik« entspricht, so dürfen eben diese Abweichungen als ursprüngliche Vorbehalte des Hobbes gegenüber Aristoteles gelten. Doch wie immer es sich mit dieser begründeten Vermutung verhalte – die Konfrontation, die wir im folgenden versuchen, ist aus einem dringlicheren Grund als aus dem Interesse an der Entwicklungsgeschichte des Hobbes notwendig: ihr hauptsächlicher Zweck ist, eine genauere Vorstellung davon zu vermitteln, wie weit sich
129 Hobbes sachlich von Aristoteles ent|fernen konnte, ohne mit der Methode der »Rhetorik« zu brechen, d. h. ohne der Methode Euklids zu folgen. Denn erst wenn dies feststeht, läßt sich die Frage beantworten, was Hobbes' politische Wissenschaft der Mathematik zu verdanken hat.

Ein großer Teil der Änderungen, die Hobbes an seiner Vorlage vornimmt, erklärt sich aus seiner Grundansicht, daß die Furcht, genauer die Furcht vor dem Tod, die den Menschen aufklärende, und die Eitelkeit die den Menschen verblendende Macht ist. Die Veränderung in der Beurteilung der Furcht zeigt sich darin, daß Hobbes in seiner Aufzählung der Güter[6] das Leben als erstes Gut an erster Stelle nennt, während Aristoteles an erster Stelle die Glückseligkeit, und das Leben nur an vorletzter Stelle aufzählt;[7] daß er in demselben Zusammenhang mit besonderem Nachdruck von den Gütern spricht, die darum Güter sind, weil sie Schutz (des Lebens) gewähren, während bei Aristoteles der Ton mehr auf den Gutes verschaffenden als auf den Gutes bewahrenden Gütern liegt;[8] daß er in seiner Vergleichung der Güter[9] abweichend von Aristoteles die Wiedergewinnung eines verlorenen Gutes für besser erklärt als den ungestörten Besitz desselben: die Erinnerung an die Gefährdetheit eines Gutes ist die Bedingung für seine gediegene Schät-

---

6 Siehe o. S. 46 f.

7 Bereits im ausführlicheren englischen Rhetorik-Excerpt hatte Hobbes in seiner Wiedergabe von Rhet. I 6 die Glückseligkeit »vergessen«; siehe W VI 431.

8 Vgl. H XI 6–8 mit Rhet. I 6 §§ 6–7 und 10–15. – Aus demselben Grund zählt Hobbes, auch hierin von Aristoteles abweichend, die Armut ohne Dürftigkeit unter den Gütern auf.

9 Siehe o. S. 47 f.

zung, so wie die Furchtbarkeit des Todes eher als die Süßigkeit des Lebens den Wert des Lebens offenbar macht;[10] daß er in seiner Besprechung des Zornes als Gegenmittel gegen den Zorn nur die Furcht nennt, während Aristoteles neben vielem anderen außer der Furcht auch den Respekt erwähnt.[11] Die Veränderung in der Beurteilung der Eitelkeit zeigt sich darin, daß Hobbes in seiner Besprechung des Wetteifers und des Neides den Wertunterschied dieser Affekte, demgemäß der Wetteifer edler ist als der Neid, unerwähnt läßt;[12] daß er die Annehmlichkeit des Siegens auf die Eitelkeit zurückführt, während Aristoteles als ihren Grund die Vorstellung einer Überlegenheit bezeichnet;[13] daß er in seiner Aufzählung der Gründe von Verbrechen abwei|chend von Aristoteles die *130*
Eitelkeit an erster Stelle nennt;[14] daß seine Analyse der Scham jede Erinnerung an den Hintergrund der Aristotelischen Analyse dieser Leidenschaft vermissen läßt: nach Aristoteles ist die Scham zwar keine Tugend, sondern eine Leidenschaft, aber doch diejenige Leidenschaft, welche die edlen Jünglinge zügelt, während die unedlen nur durch die Furcht im Zaum gehalten werden können – nach Hobbes ist die Scham als die Verwirrung infolge einer erlittenen Blamage nur das Gegenstück der befriedigten Eitelkeit.[15] Vollends deutlich wird die ursprüngliche

---

[10] H XI 14. – Vgl. S. 122 Anm. 59. – Vgl. auch o. S. 28. [Cf. above, p. 125, note 1. = S. 122 Anm. 59a*.]

[11] Siehe o. S. 44 f. – Vgl. W VI 453 f. und H XII 4. [Cf. also above, p. 20 f. = S. 28.]

[12] Siehe o. S. 46 und Anm.

[13] . . . τὸ νικᾶν ἡδύ . . . φαντασία γὰρ ὑπεροχῆς γίγνεται . . . Rhet. I 11, 14. – ». . . victoria, jucunda: facit enim bene de se sentire . . .« H XI 12. – Hierher gehört auch, daß Hobbes l. c. abweichend von Aristoteles (Rhet. I 11, 15) sagt: »Placent autem *maxime* certamina ingeniorum . . .« Zum Verständnis dieser Stelle vgl. o. S. 28 Anm. 47.

[14] L c. 27 (157). Die darauffolgenden Absätze sind offensichtlich von Rhet. I 12, 1–4 beeinflußt. Vgl. übrigens auch die Behandlung der Grade der Verbrechen in L c. 27 (161 f.) mit Rhet. I 14.

[15] Siehe besonders die Zusammenstellung von gloriatio und pudor in H XII 6; vgl. auch E I, IX 3. – Bei Aristoteles vgl. (außer Rhet. II 6) Eth. Nic. 1108a32, 1116a28ff., 1128b1ff., 1179b12ff. Vgl. auch Plat., Legg. 646 E ff. u. ö. – Die Differenz in der Beurteilung der Scham, die sich noch klarer zeigt, wenn man auf die von Hobbes beeinflußte Besprechung der Scham in Mandevilles »Fable of the Bees« vorausblickt, ist von besonderem Interesse, weil in ihr der für Hobbes' Anthropologie charakteristische Gegensatz Eitelkeit-Furcht zum sinnenfälligsten Ausdruck kommt: die Herabsetzung der Scham, die Ersetzung der Scham durch die Furcht ist die notwendige Folge der Bevorzugung des scham-

Differenz zwischen Hobbes und Aristoteles, wenn man beider Aufzählungen der angenehmen Dinge[16] konfrontiert. Nach Aristoteles ist der typische, normale Fall des Angenehmen, mit dem er seine Aufzählung daher beginnt, das *Behagen*, welches das Gelangen oder Wiedergelangen in einen natürlichen und daher auch in einen gewohnten Zustand ausmacht oder begleitet; daher gilt ihm insbesondere alles, was man ohne Zwang und Anstrengung, mit *Leichtigkeit* und Bequemlichkeit tut, als angenehm, u. a. [freedom from care, idleness,] Schlaf, Spiel, Scherz, Lachen. Dergleichen wird in Hobbes' Aufzählung überhaupt nicht erwähnt, ebensowenig erwähnt wie die sinnlichen Genüsse, auf die Aristoteles alsbald zu sprechen kommt. Hobbes nennt in seiner Aufzählung der angenehmen Dinge an erster Stelle das *Fortschreiten*; Behagen irgendwelcher Art, »the repose of a mind satisfied«, ist nach seiner Meinung kein wünschbarer und möglicher Zustand: »continual delight consisteth not in having prospered, but in prospering«, nicht im Besitz und Genuß, sondern im erfolgreichen Erwerben und Begehren.[17] Für ein derartig gespanntes, sich nicht zwischen vielen und mannigfaltigen Ruhezuständen bewegendes, vielmehr schlechthin unruhiges Leben kann die Muße nicht erstrebenswert sein: abweichend von Aristoteles nennt Hobbes in seiner Aufzählung der Güter auch die Beschäftigung.[18] Indem Hobbes lehrt, daß das am meisten Angenehme das
131 Fortschreiten zu immer wei|teren Zielen ist, daß selbst dem Genuß wesentlich eine Unzufriedenheit innewohnt, daß es kein Angenehmes ohne die *Qual* der Unzufriedenheit gibt, tritt er in Gegensatz sowohl zu Aristipp, nach dessen Lehre die Lust identisch mit der *sanften* Bewegung ist, als auch zu Platon und Aristoteles und Epikur, die sagen, daß die größte Lust die von jeder Beimischung von Schmerzen freie Lust, die *reinste* Lust sei: abweichend von Aristoteles bezeichnet Hobbes als besser, was »*heftiger*« ist.[19] Angenehm ist nach Hobbes nicht so sehr

---

losen, auf die Ehre verzichtenden, »ehrlichen« Eingeständnisses der Furcht vor dem um die Ehre besorgten, »eitlen« Verbergen der Furcht. Vgl. o. S. 29 f.

16 Siehe o. S. 47.

17 E I, VII 7; L c. 11 (49); H XI 12 und 15.

18 H XI 11. [Cf. also above, p. 34, note 1. = S. 42, Anm. 15*.]

19 H XI 14. – Vgl. die Darlegungen von V. Brochard, La théorie du plaisir d'après Epicure (Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne, Paris 1926, 262 f., 273 f. und 288) betr. die grundsätzliche Differenz zwischen dem englischen Utilitarismus einerseits, Epikur und überhaupt der antiken

das, was natürlicherweise angenehm ist, als die »angenehme« Bewegung von einem Angenehmen zu einem anderen Angenehmen, zu einem mehr Angenehmen, das diese Bewegung begleitende Bewußtsein, genauer: Selbstbewußtsein. Das Selbstbewußtsein konstituiert sich aber nur durch die Vergleichung des Individuums mit anderen Individuen: nicht überhaupt nach immer weiteren Zielen strebt der Mensch, sondern nach immer weiteren Zielen als sie je *ein anderer* erreicht hat.[20] Gibt es also Angenehmes, das der Rede wert ist, nur in der Vergleichung mit anderen, nur im Sichmessen mit anderen, nur *gegen* die anderen, so nimmt es nicht wunder, daß Hobbes in seiner Aufzählung der angenehmen Dinge abweichend von Aristoteles weder die Freunde noch das Gutes-Tun und -Leiden erwähnt, sondern, und zwar unmittelbar nach dem Fortschreiten selbst, gleichsam dieses interpretierend, – *»malum videre alienum«*.[21] Die Differenz zwischen Hobbes' und Aristoteles' Aufzählung der angenehmen Dinge – diese Differenz, die vielleicht der beste Schlüssel zum Verständnis der verborgenen Voraussetzungen von Hobbes' Moral überhaupt ist – ist nun aber zu einem erheblichen Teil identisch mit der Differenz zwischen *Bacon* und der philosophischen Tradition.[22] Damit gewinnen wir eine | weitere Bestätigung für unsere *132*

Philosophie andererseits. [For the development after Hobbes, I would refer the reader particularly to Locke's *Essay on Human Understanding* (Book II, ch. 20, § 6) and Nietzsche's *Wille zur Macht* (Aphorisms 693 ff.).]

[20] »... as men attain to more riches, honours, or other power; so their appetite continually groweth more and more; and when they are come to the utmost degree of one kind of power, they pursue some other, *as long as in any kind they think themselves behind any other.*« E I, VII 7.

[21] Daß Hobbes hierbei durchaus auch an das Unglück der *Freunde* denkt, zeigt die Parallele zu H XI 12 (»Malum videre alienum, jucundum: placet enim non ut malum, sed ut alienum. Inde est, quod soleant homines ad mortis et periculi aliorum spectacula concurrere.«) in E I, IX 19, die mit den Worten schließt: »men usually are content ... to be spectators of the misery of their *friends.*« – Aristoteles hatte nur gesagt: καὶ αἱ περιπέτειαι καὶ τὸ παρὰ μικρὸν σώξεσθαι ἐκ τῶν κινδύνων. πάντα γὰρ θαυμαστὰ ταῦτα (Rhet. I 11, 24). Diesem Paragraphen gibt Hobbes bereits in seinem Rhetorik-Excerpt die schärfere Wendung: »And *other men's* dangers, so they be near. And to have escaped hardly.« (W VI 442).

[22] Vgl. E I, VII 7 mit Bacon, Essays XIX und H XI 15 in fine mit Bacon, Works ed. Spedding and Ellis, III 426 f. – Auf die prinzipielle Übereinstimmung zwischen Hobbes und Bacon haben wir in einem anderen Zusammenhang o. S. 91 ff. und 99 f. bereits hingewiesen. Der Einfluß | Bacons auf Hobbes wird von *132*

Behauptung, daß die Differenz zwischen Hobbes und der Tradition in entscheidenden Punkten von der Wendung zur mathematischen Naturwissenschaft unabhängig ist, ja sogar, wenn man die persönliche und literarische Beziehung zwischen Bacon und dem jungen Hobbes[23] berücksichtigt, für die weitergehende Behauptung, daß diese Differenz auch lebensgeschichtlich der »Entdeckung« Euklids vorangeht.

Aber – ein anderes ist die neue Gesinnung, ein anderes ist das *Bewußtsein* von ihrer Neuheit und die davon untrennbare Auflehnung gegen die gesamte Tradition. Hobbes' Bruch mit der Tradition war zweifellos erst die Folge seiner Wendung zu Mathematik und Naturwissenschaft. Eben daher kam ihm der Gegensatz der neuen Gesinnung zu aller traditionellen Gesinnung nur als der Gegensatz der neuen *Wissenschaft* zur traditionellen *Wissenschaft* zum Bewußtsein. Daß es nicht auf die Verkündung, sondern auf die Begründung des neuen Ideals ankomme, daß eine solche Begründung, daß politische Wissenschaft überhaupt möglich und notwendig sei, – diese fundamentale Voraussetzung der philosophischen Tradition wird von Hobbes, der übrigens diese Tradition in Bausch und Bogen verwirft, keinen Augenblick lang bezweifelt. Bevor er Euklid und Galilei kennenlernt, hält er grundsätzlich – trotz aller durch seine Wendung zur Geschichte bezeugten Zweifel und Unzufriedenheiten – an der traditionellen politischen Wissenschaft fest; nach seiner »Entdeckung« Euklids leuchtet ihm das Desiderat einer neuen politischen Wissenschaft auf: immer ist für ihn die Möglichkeit und Notwendigkeit einer politischen Wissenschaft *selbstverständlich*. Nicht die Idee der politischen Wissenschaft, sondern ihre *Methode* wurde ihm durch das Studium Euklids zum Problem. Damit ist aber gesagt: die Macht der wissenschaftlichen *Tradition*, die es zu der radikalen Frage nach dem Sinn von Wissenschaft als solcher überhaupt nicht kommen ließ, ist der Grund dafür, daß das Bedürfnis nach einer Reform der politischen Wissenschaft *primär* als Bedürfnis nach einer neuen Methode der politischen Wissenschaft in Erscheinung tritt, und daß es erst in dem Augenblick erwacht, als Hobbes diese neue Methode kennenlernt.

---

der neueren Forschung gewöhnlich unterschätzt, und zwar lediglich deshalb, weil man die Bedeutung der Methode Galileis für Hobbes' politische Wissenschaft überschätzt.

[23] Aubrey, Brief lives, ed. Clark, Oxford, 1898, I 331.

Der ausdrückliche Bruch mit der gesamten Tradition der politischen Wissenschaft, den als erster vollzogen zu haben Hobbes übrigens mit Recht für sich beansprucht, ist also erst durch »*Euklid*« ermöglicht worden. | Diese Tatsache ist unbestreitbar; dunkler und wichtiger ist, *133*
was »Euklid« in diesem Zusammenhang *bedeutet*. Hobbes' eigener Ansicht nach bedeutet die Anwendung der mathematischen Methode auf die politische Wissenschaft, daß die Politik nun zum ersten Mal in den Rang einer Wissenschaft, eines vernünftigen Wissens erhoben wird. Daß die Politik bisher keine Wissenschaft ist, zeigt klar genug die Tatsache, »that they that have written of justice and policy in general, do all invade each other, and themselves, with contradiction.« Der Grund dafür ist, daß in der bisherigen Politik nicht die *Vernunft*, sondern die *Leidenschaft* zu Worte gekommen ist. Die einzige völlig leidenschaftslose, rein vernünftige Wissenschaft – die einzige Wissenschaft also, die es bisher gibt, ist die Mathematik: nur in Orientierung an der Mathematik, d. h. indem man wie die Mathematiker von evidenten Prinzipien mittels evidenter Schlüsse weiterschreitet,[23*] kann man die Politik »to the rules and infallibility of reason« zurückführen. Die politische Wissenschaft muß nicht weniger *genau, exakt* sein als die Erkenntnis von Linien und Figuren. Allerdings hat die Exaktheit in der Politik eine ganz andere Tragweite, eine ganz andere Bedeutung als in der Mathematik: die exakte, weil leidenschaftslose Mathematik ist gleichgültig gegenüber den Leidenschaften – die exakte, weil leidenschaftslose Politik *widerspricht* den Leidenschaften.[24] Und zwar bekämpft die exakte Politik nicht bloß die Leidenschaften selbst, sondern auch und vor allem die von den Leidenschaften erzeugten und genährten *Meinungen*, die ihrerseits die stärkste Waffe der Leidenschaften sind; und also, da alle Meinungen über das Gute und Richtige als Meinungen, als unterschieden von wahrhaftem Wissen, Erzeugnis und Waffe der Leidenschaften sind, bekämpft die exakte Politik *alle* Meinungen über das Gute und Richtige.[25] Das Desiderat einer exakten Politik rechtfertigt sich demnach keineswegs allein durch den Hinweis auf das Scheitern der traditionellen politischen Wissenschaft, sondern auch und vor allem durch den Hin-

---

[23*] [»... si ... doctrinae moralis et civilis fuissent demonstratae, cur non credam et illas pro mathematicis haberi potuisse? Non enim subiectum, sed demonstrationes faciunt mathematicam.« *Opera latina*, vol. IV, p. 23. Cf. also loc. cit., p. 390.]

[24] E, d und I, XIII 3–4; Ci, d und p; L c. 4 (15) und 11 (52 f.); Co I 1 und 7.

[25] Ci, d und III 31 f.

weis auf die prinzipielle Verkehrtheit der Meinung als solcher,[26] die sich zunächst in der Tatsache verrät, daß die meisten Meinungen verkehrt sind[27]: weil alle Meinung als solche verkehrt ist, muß das wahrhafte Wissen vom Guten und Richtigen aller Meinung *entgegengesetzt*, vom Charakter des Meinens völlig befreit, exaktes Wissen sein. So richtet sich Hobbes' Politik nicht bloß gegen die politische *Wissenschaft* der Tradition, sondern gegen | alle Normen, gegen alle Wertschätzungen, die auf 134
Meinung beruhen, gegen alle und jede *vulgäre*, vor-wissenschaftliche Moral. Das Desiderat einer exakten, *wissenschaftlichen* Moral oder Politik besagt also, daß allererst die Wissenschaft dem Menschen die verbindlichen Ziele seines Wollens und Handelns erschließt.[28] Daher ist bereits mit diesem Desiderat die grundsätzliche Überschreitung der gewöhnlichen Wertschätzungen, eine der vor-wissenschaftlichen Moral entgegengesetzte, wahrhaft *paradoxe* Moral, eine alle Erfahrung überflügelnde, *utopische* Politik vorweggenommen. Während die wissenschaftliche Mathematik nicht im Gegensatz zur vor-wissenschaftlichen Mathematik, zum alltäglichen Zählen und Rechnen, steht, steht die wissenschaftliche Moral und Politik [as Hobbes understands it] zur vorwissenschaftlichen Moral und Politik, zum alltäglichen Loben und Tadeln, im Gegensatz. Angesichts dieser von der Mathematik selbst aus nicht vorhersehbaren Bedeutung der »mathematischen« Exaktheit für die Politik ist es keine zulängliche Erklärung für Hobbes' Reform der politischen Wissenschaft, wenn man an seine Meinung, die Mathematik sei das Vorbild wie aller Wissenschaft so insbesondere der Politik, und daher an die biographische Wichtigkeit der »Entdeckung« Euklids erinnert; man muß vielmehr versuchen, den philosophischen Sinn der Wendung zu »Euklid« auf Grund dessen, was sie für die politische Wissenschaft bedeutet, selbständig zu bestimmen.

Hobbes hatte während seiner humanistischen Periode versucht, den (angeblichen oder wirklichen) Mängeln der Aristotelischen Moral abzuhelfen, indem er sich mittels des Studiums der Historiker um die Erkenntnis der den Menschen *tatsächlich* bestimmenden Mächte bemühte. Er hatte sich eben dadurch die Möglichkeit einer *freien Stellung-*

---

[26] Stellt doch die traditionelle Politik bei aller ihrer Verkehrtheit bereits einen Versuch dar, ein Heilmittel gegen die Unzuverlässigkeit der Meinungen zu finden; cf. Ci III 32.

[27] E I, XIII 3 und XVII 14.

[28] Daher kann Hobbes sagen: »regula aliqua et mensura certa ... quam hactenus nemo constituit ...« Co I 7.

nahme zum ganzen Tun und Treiben der Menschen gefährdet. Gleich als ob er dieser Gefahr innegeworden wäre, als ob sie ihm die Augen über die Bedenklichkeit jeglicher Unterwerfung unter die »Wirklichkeit« geöffnet hätte, wendet er sich von der Geschichte nicht zur Aristotelischen, sondern zu einer exakten Moral und Politik, tritt er nunmehr zum ersten Mal in ausdrücklichen Gegensatz zu Aristoteles' politischer Wissenschaft. Denn dies gerade war von Aristoteles bestritten worden: daß die Gegenstände der politischen Wissenschaft, das Schöne und Gerechte, eine so exakte Behandlung zulassen wie die Gegenstände der Mathematik; demgemäß wollte er jene nicht mit einer ihnen unangemessenen Genauigkeit, sondern nur roh und im Umriß behandeln; sie in der ihnen eigentümlichen Bestimmtheit, aber | eben darum nicht genau definie- *135*
ren.[29] Damit hatte sich Aristoteles seinerseits gegen Platon gewandt, der verlangt hatte, daß die wichtigsten Gegenstände – das Gerechte und das Schöne und vor allem das Gute – nicht im Umriß, sondern mit größter Genauigkeit zu behandeln seien.[30] Die Verwirrung hinsichtlich des Guten, Gerechten und Schönen, die Aristoteles dazu veranlaßte, die diese Verwirrung motivierende eigentümliche Unbestimmtheit dieser Gegenstände anzuerkennen und festzuhalten, war für Platon der Grund, den ganzen Bereich, innerhalb dessen Verwirrung möglich ist, zu transzendieren: während Aristoteles' politische Wissenschaft im Einklang mit der Meinung über das Gerechte, Schöne und Gute und mit der politischen Erfahrung steht und stehen will, ist Platons politische Wissenschaft grundsätzlich paradox und zu Forderungen bereit, die durch die politische Erfahrung nicht positiv auszuweisen sind.[31] Indem Hobbes, durch die Mathematik angeregt, die Forderung einer exakten und paradoxen Politik geltend macht, geht er also von Aristoteles zu Platon zurück. Die Wendung zu Euklid ist daher zunächst einmal eine Rückwendung zu *Platon*.

Wir haben bereits darauf hingewiesen,[32] daß Hobbes, der noch am Ende seiner humanistischen Periode nichts gegen die herkömmliche Ansicht einzuwenden hatte, daß Aristoteles *der* Klassiker der Philosophie ist, später Platon als »the best of the ancient philosophers«

---

[29] Eth. Nic. 1094b12ff. und 1098b5ff. Cf. Rhet. I 10 in fine.
[30] Rep. 504 D–E; vgl. auch Rep. 484 C, Legg. 964 D–965 C u. ö.
[31] Rep. 473 C, 452 A–D, 506 C; Eth. Nic. 1127b25ff., 1145b3ff. und 22ff. – Vgl. Rep. 505 A mit Eth. Nic. 1096b36ff.; vgl. ferner Arist., Polit. 1264a1ff.
[32] Siehe o. S. 40.

bezeichnet. Sehen wir nunmehr zu, *warum* Hobbes Platon vor Aristoteles bevorzugt. Platons Philosophie, sagt er, war »much in credit ... with the better sort, that founded their doctrine upon the conceptions and ideas of things, and Aristotle's with those that reasoned only from the names of things, according to the scale of the categories«.[33] Mit anderen Worten: während sich Platon vom Bann der *Sprache* freimacht, bleibt Aristoteles in ihm befangen. So richtet sich die Aristotelische Ethik in der Bestimmung von Tugend und Laster nach dem, was gelobt und getadelt, d.h. gut und schlecht *genannt* wird.[34] Die Menschen *nennen*
136 aber jeweils gut oder schlecht, was | ihnen gut oder schlecht *erscheint*, weil sie es begehren oder verabscheuen; macht man also das Gelobt- und Getadelt-werden zum Kennzeichen von Tugend und Laster, so macht man sein Urteil abhängig von seinen Leidenschaften, bzw. von den leidenschaftlichen Wertschätzungen seiner selbst oder der anderen. In dieser Abhängigkeit bleibt die Aristotelische Ethik befangen;[35] da sie sich nach der Sprache richtet, ist sie nichts als eine *Beschreibung von Leidenschaften*,[36] und keineswegs, was eine Ethik nach Hobbes in erster Linie sein muß, eine grundsätzliche *Kritik* der Leidenschaften. Der völlig zulängliche Beweis für diese auf den ersten Blick ungeheuerliche Behauptung mußte in Hobbes' Augen die Tatsache sein, daß Aristoteles in seiner Tugendlehre u.a. die magnanimity und die Freigebigkeit, d.h. – Leidenschaften bespricht.[37] Platon hingegen, der nicht der Sprache folgt, kommt statt zu der langen Liste der Aristotelischen Tugenden, in die sich so viele Leidenschaften eingeschlichen haben, zu den vier Kardinal-

---

[33] W VI 100. – »Aristoteles ... non tam ad res respexit quam ad voces ...« O III 498. – »Cepit opinor Aristotelem libido quaedam pro authoritate sua, cum rerum non posset, verborum tamen censum peragendi ...« Co II 16.

[34] »They estimate virtue, partly by a mediocrity of the passions of men, and partly by that that they are praised. Whereas, it is not the much or little praise that makes an action virtuous, but the cause ...« W VI 218. – Vgl. auch O III 502 und Ci III 31.

[35] »Aristotle, Cicero, Seneca, and others of like authority ... have given the names of right and wrong, as their passions have dictated; or have followed the authority of other men ...« E II, VIII 13.

[36] »Their Morall Philosophy is but a description of their own Passions ... they make the Rules of Good, and Bad, by their own Liking, and Disliking ...« L c. 46 (366; vgl. auch 372).

[37] Hobbes bespricht die magnanimity in allen Darstellungen seiner politischen Wissenschaft nur als Leidenschaft unter den Leidenschaften. Vgl. auch die Erwähnung der Freigebigkeit u.ä. unter den Leidenschaften in L c. 6 (26).

tugenden, mit denen sich Hobbes schon viel eher befreunden kann.[38] Und während Aristoteles in seiner Politik nur die Praxis der griechischen Republiken auf Regeln bringt, hat Platon die Möglichkeit, eine Politik zu entwerfen, die den Trugschluß von dem, was ist oder war, auf das, was sein sollte, von vornherein und grundsätzlich vermeidet.[39] Aristoteles' Orientierung an der Sprache hat zur notwendigen Folge das Unvermögen zu einer radikalen Kritik der Meinung, der Leidenschaften und – bei dem Zusammenhang zwischen Meinung, Leidenschaft und Sinnlichkeit – der Sinnlichkeit; Platon hingegen ist der klassische Kritiker der Sinnlichkeit.[40] Die Befreiung vom Bann der Sprache ist notwendig, weil die Rede, vor allem die Rede über Gut und Schlecht, unbestimmt und schwankend, der Ursprung alles Streites und aller Widersprüche ist; Streit und Widerspruch hören auf, sobald es zum Zählen, Rechnen und Wägen kommt;[41] daher ist Platons Einsicht in die Fragwürdigkeit der Sprache untrennbar von seiner Schätzung der Mathematik.[42] Platon ist also nicht | bloß tatsächlich, sondern auch für *137*
Hobbes' Bewußtsein der Urheber wenigstens des Desiderats einer exakten und paradoxen Politik. Für das gründliche Verständnis der neuen politischen Wissenschaft ist daher die Nachprüfung von Hobbes' Platon-Auffassung unerläßlich.

Der radikalste Ausdruck, den Hobbes für die Kennzeichnung der Differenz zwischen Platon und Aristoteles findet, ist, daß Platon von den Ideen aus philosophiert, Aristoteles hingegen von den Worten aus, daß Platon sich vom Bann der Sprache befreit, während Aristoteles in ihm befangen bleibt. Dieses Urteil stellt sich auf den ersten Blick als eine Karikatur des wirklichen Verhältnisses dar, als eine Karikatur, die darum beinahe unvermeidlich war, weil Hobbes, infolge seiner Geringschätzung des Altertums, ein unbefangenes Studium der Quellen nicht für nötig erachtete. Denn in Wahrheit ist ja gerade Platon der Urheber jener »Flucht« von den Dingen in die Sprache, und Aristoteles insofern nur sein Schüler und Nachfolger. Und was die Differenz zwischen Platon und Aristoteles angeht, die sich allererst aus diesem ihnen beiden gemein-

---

38 Cf. Ci III 32 und H XIII 9.
39 Cf. E II, IX 8 und L c. 21 (113) mit L c. 31 (197) und c. 20 in fine.
40 O V 251.
41 Vgl. E, d mit Plat., Euthyphron 7 B–C.
42 »... in the school of Plato (the best of the ancient philosophers) none were received that were not already in some measure mathematicians [geometricians].« W VII 346. – Vgl. auch L c. 46 (365).

samen Ansatz ergibt, so besteht sie eher darin, daß sich Platon viel mehr als Aristoteles an die Sprache bindet. So ist der Grund für Platons Lehre von der strikten Einheit der Tugend, daß wir, wann immer wir von Tugend sprechen – ob wir einem Mann, einer Frau, einem Kind oder einem Sklaven Tugend zusprechen, ob wir Besonnenheit, Tapferkeit oder Gerechtigkeit als Tugend bezeichnen –, da wir in allen diesen Fällen *dasselbe Wort* »Tugend« gebrauchen, auch immer *dasselbe meinen;* so beruht die Lehre Platons, daß die Gründe der Dinge, die Ideen, eine den Dingen transzendente, selbständige Existenz haben, darauf, daß die Ideen diese Selbständigkeit in der *Rede* bekunden. Eben gegen diese Bindung an die Sprache richtet sich die Kritik des Aristoteles, dessen von Hobbes gerügte »recensio verborum« gerade die Aufgabe hat, von der Verführung der Sprache freizumachen, indem sie zeigt, daß *dasselbe Wort* in *vielfachem Sinne* gebraucht wird – daß also z. B. »Tugend« des Mannes etwas anderes ist als »Tugend« der Frau –,[43] und daß das, was in der *Rede* »früher« ist – wie z. B. »gut« in der Rede »früher« ist als »Mensch« – darum noch keineswegs im *Sein* »früher« ist.[44] Wie erheblich und folgenreich nun auch Hobbes' Mißverständnis sein mag – Hobbes hat nicht einfach Aristoteles' Bemühungen, den vielfachen Sinn
138 der Worte aufzuklären, als Gleichgültigkeit gegen|über den Sachen mißdeutet, sein Mißverständnis ist keineswegs vollständig, wie man erkennt, wenn man bedenkt, warum und inwiefern sich Platon mehr an die Sprache bindet als Aristoteles, oder, was dasselbe ist, warum Platon die Transzendenz der Ideen behauptet.

Platon »flüchtet« von den Dingen weg in die menschliche Rede von den Dingen als in den einzigen Zugang zu den wahren Gründen der Dinge, der dem Menschen offensteht. Anaxagoras und andere hatten versucht, die Dinge und Vorgänge in der Welt aus ihren Gründen zu verstehen, indem sie sie auf andere Dinge und Vorgänge in der Welt zurückführten; dieses Verfahren ermöglicht aber kein wahrhaftes Verständnis.[45] Aber gegen die Naturerklärung der Physiologen spricht nicht nur, daß sie eine unzulängliche oder vielmehr gar keine Naturerklärung ist; eine Physik von der Art der Anaxagoreischen, eine »epimethei-

[43] Vgl. die Polemik gegen Menon 72–74A in Arist., Polit. 1260a21ff.; vgl. ferner Eth. Nic. 1096b24–26.

[44] Arist., Metaph. 1077b1ff. – Vgl. hierzu J. Klein, Die griechische Logistik und die Entstehung der Algebra, Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik usw., Abtl. B, III 72 und 95 f.

[45] Phaidon 97 B ff.

sche«[45*] Physik, die als solche – einerlei ob ausdrücklich und absichtlich oder unausdrücklich und unabsichtlich – nicht die *ordnende* Macht der Vernunft, sondern den Unverstand, die *Unordnung* als Prinzip der Natur ansieht, führt notwendig zur Zerstörung aller sicheren und selbständigen *Maßstäbe*, führt dazu, daß man in der Menschenwelt alles in Ordnung findet, führt zur Unterwerfung unter das, »was die Athener *glauben*«.[46] Angesichts dieser absurden Konsequenz stellt Platon der materialistisch-mechanistischen Physik nun nicht etwa ohne weiteres eine spiritualistisch-teleologische Physik entgegen,[47] sondern hält er sich an das, was man ohne jeden weithergeholten, »tragischen« Apparat verstehen kann, an das, was die Athener, was die Menschen *sagen*.[48] Das, was die Menschen, insbesondere die Athener, und insbesondere deren Wortführer, die Sophisten, sagen, ist *widerspruchsvoll*; die Widersprüche nötigen zu der Untersuchung, welche der einander widersprechenden Behauptungen wahr ist; was immer die Untersuchung ergibt – jedenfalls muß eines der entgegengesetzten ἔνδοξα preisgegeben, das entgegengesetzte ἔνδοξον hingegen in einem nunmehr wahrhaft paradoxen, aber Einstimmigkeit und Verständigung eines jeden mit sich selbst und mit den anderen allererst ermöglichenden und so sich als wahr erweisenden Sinne festgehalten werden.[49] Die Tatsache der Widersprüchlichkeit dessen, was die Menschen sagen, beweist, daß in dem, was sie sagen, Wahrheit verborgen ist. Und die Kunst des die Wahrheit offenbar machenden Mit-einander-Sprechens, der Dialektik, besteht genau | darin, das Gespräch auf das wahre und also festzuhaltende *139*

[45*] [That is to say a physics where mind, thinking, comes »after« the work, as distinguished from a »Promethean« physics, where mind, thinking, precedes the work.]

[46] Protag. 320 C ff. [– 328 D. Protagoras begins his long speech by stating that it was Epimetheus, and not Prometheus, who was responsible for the distribution of powers to mortals, and he continues it and ends by justifying what the Athenians believe (see particularly 324 C and 328 C). What Plato means by Protagoras' speech is that Protagoras does not understand the necessary connexion between a justification of the existing state of things and an »Epimethean« doctrine of the formation of the world or of human civilization, and thus that he does not in the least understand what he is saying. Cf. also 361 C–D.]

[47] Vgl. Phaidon 99 C–E.

[48] Vgl. Menon 75 B–D mit 76 D–E; vgl. ferner Phaidon 100 C–E. [It must be pointed out that Protagoras, in the above-mentioned passage, speaks almost exclusively of what people believe (and not of what they say).]

[49] Vgl. Rep. 457 B und Kriton 46 D–E.

ἔνδοξον in der rechten Weise und zur rechten Zeit hinzulenken. Die offensichtlichsten – jedem Streit, jeder Feindschaft zugrunde liegenden – Widersprüche betreffen das Gerechte, Schöne und Gute.[50] Und doch sind sich die Menschen hinsichtlich des Guten einiger als hinsichtlich irgendeines anderen Gegenstandes, und zwar so, daß diese wirkliche Einigkeit der letzte Grund jeder möglichen Einigkeit ist. Vom Guten *sagen* alle, daß sie es wirklich haben wollen. Darin liegt: sie wollen das Gute *selbst* und nicht bloß den *Schein* desselben,[51] und sie *wollen* es haben, es besitzen, sie verfolgen es, sie begehren nach ihm, sie wissen also, daß es ihnen *fehlt*,[52] daß es außerhalb ihrer ist. Dieses *wahrhafte, auswärtige* Gute macht, wenn die Menschen es erreichen, wenn es ihnen zu-kommt, daß es ihnen gut geht: es ist der *Grund* dafür, daß es den Menschen, die an ihm *teilhaben*, gut geht. Nun zeigt freilich das schlichteste Nachdenken, daß das, was sich die Menschen gewöhnlich unter dem Guten vorstellen – Reichtum, Ehren u. dgl. – nicht dasjenige Gute ist, das sie *meinen*; denn sie meinen mit »gut« das, was dem Schlechten in jeder Hinsicht entgegengesetzt, vom Schlechten gänzlich frei ist. Und die Menschen selbst sagen ja auch, daß das Gute die Tugend und die Einsicht ist. Also gerade von dem so besser verstandenen Guten gilt, was die Menschen vom unverstandenen Guten sagen: daß die Menschen nur durch die Teilhabe an dem wahrhaften, auswärtigen, ihnen *transzendenten* Guten als solchen, das der Grund ihrer Tugend und Einsicht ist, tugendhaft und einsichtig sind.[53] Denn das, was die Menschen meinen, wenn sie »Tugend« sagen, nämlich Tugend als unzweideutig verschieden von Laster, die Idee der Tugend, findet sich in den Werken der Menschen niemals in Reinheit; dies bekennen wenigstens die edlen *Jünglinge* selbst, indem sie Lehrer der Tugend suchen, tugendhaft *werden* wollen und so zum Ausdruck bringen, daß sie Tugend nicht haben; aber was die Jünglinge von sich bekennen, gilt in

---

[50] Euthyphron 7 B–D und Phaidros 263 A; vgl. Rep. 523 A–524 C.

[51] Rep. 505 D–E und Theait. 177 D; vgl. Arist., Rhet. I 7, 36–37. – Selbst der Sophist, der sich hinsichtlich des Seins und des Wahren ausdrücklich bei dem Schein beruhigt, muß doch an der Gediegenheit des Guten festhalten; vgl. Theait. 167, Euthydem. 286 B ff. und Kratyl. 385 E ff.

[52] Sympos. 204 A und 204 E–205 D; vgl. Menon 77 C–D, Gorg. 468 D, Euthydem. 278 E bis 280 B, Hipp. Mai. 291 D–E und 294 A.

[53] Zwar ist das Wissen *in* der Seele (Rep. 518 B–C), aber [it has reached it »from above«, from the gods (*Republic*, 416 E), and] höher als das Wissen steht das dem Wissen jenseitige »Seiende« (Ep. VII, 324 A ff.), steht das Maß (Phileb. 66 A–B). [Cf. also *Phaedo*, 79 D.]

Wahrheit von *allen* Menschen,[54] wenn man nur *genau* genug ist, wenn man das, was die Sprache mit »Tugend« meint – Tugend als schlechthin unvermischt mit Laster – nur | genau genug nimmt. Die Tugend, die sich 140
nicht in den *Werken* der Menschen findet, findet sich nur in der *Rede*, in der Sprache,[55] in dem in der Sprache verkörperten, »ahnenden«, »grundlegenden« Wissen.[56] Die Sprache allein, und nicht das stets zweideutige Handeln, erschließt dem Menschen ursprünglich den *Maßstab*, dem entsprechend er seine Handlungen ordnen und sich selbst prüfen, sich im Leben und in der Natur orientieren kann, auf völlig ungetrübte, von der Möglichkeit der Verwirklichung im Prinzip völlig unabhängige Weise.[57] Von hier aus ist Platons »Flucht« in die Sprache und seine damit gegebene Lehre von der Transzendenz der Ideen als aus ihrem Ursprung zu verstehen: nur kraft der Sprache weiß der Mensch von der Transzendenz der Tugend.[58]

Wenn Hobbes sagt, Platon philosophiere *nicht* von den »Worten«, *sondern* von den »Ideen« her, so mißversteht er ihn also grundsätzlich, und wie verhängnisvoll sich dieses Mißverständnis auswirkt, werden wir alsbald zu betrachten haben. Aber: indem Platon sich von den Dingen nicht zur Sprache überhaupt, sondern zur Sprache in ihrer *Widersprüchlichkeit* wendet, indem er also der »Physiologie« nicht eine »Ontologie«, sondern die *Dialektik*[58*] entgegensetzt, ist gewiß, daß gerade die in gewisser Weise pedantische Bindung an die Sprache, die er vollzieht, ihn in Gegensatz zu dem bringt, was die Menschen gewöhnlich glauben und sagen. Und so ist Hobbes' Platon-Auffassung bis zu einem gewissen Grade berechtigt. Jedenfalls ergibt sich aus dem spezifisch

---

[54] Siehe bes. Laches 188 B.

[55] Rep. 473 A. (Von dieser Stelle aus ist Phaidon 99 E–100 A radikal zu verstehen.) Vgl. auch Rep. 479 A ff. und 592 A. – Aus dem angegebenen Grund erklärt es sich, daß Sokrates nur als der gerechteste unter seinen Zeitgenossen (Ep. VII, 324 E, und Phaidon in fine), keineswegs als »gerecht« bezeichnet wird; vgl. Rep. 472 B–C.

[56] Vgl. Rep. 505 E mit Protag. 330 C in princ. und Phaidon 100 B.

[57] Rep. 472 C [and 592]; Legg. 746 B–C.

[58] Auch aus diesem Grunde ist die Tugend Wissen. Vgl. zu Rep. 473 A Apol. 23 A–B.

[58*] [For this reason the Platonic question as to the essence of virtue cannot be answered by the Aristotelian definition of virtue. In other words, for this reason the perception that virtue is always the virtue of a specific being (*Republic*, 353 B–E) does not for Plato take on the fundamental importance which it has for Aristotle.]

Platonischen Ansatz – aus der Wendung zur Sprache in ihrer Widersprüchlichkeit – die Forderung einer exakten und damit paradoxen Politik, die Hobbes anerkennt, und eine Reihe weiterer Konsequenzen, hinsichtlich deren Hobbes ebenfalls für Platon gegen Aristoteles Partei ergreift.

An erster Stelle erinnern wir an die Bedeutung, die dem Gegensatz zwischen *wahrer Tugend* und *Scheintugend*[59] in der Platonischen Moral zukommt. Die Scheintugend unterscheidet sich von der wahren Tugend dadurch, daß diese eine radikale Änderung der Blickrichtung zur Voraussetzung hat, während jene völlig auf dem gewöhnlichen Sinnen und Trachten der Menschen beruht: die wahre Tugend ist im Gegensatz zur |
141 Scheintugend die Folge »gottgesandten Wahnsinns«, einer »Reinigung« der Seele, einer Umkehrung der *ganzen* Seele, sie ist im Grunde Einsicht [essentially wisdom].[60] Die wahre Tugend unterscheidet sich also von der Scheintugend durch nichts anderes als durch ihren *Grund*.[60*] Die Scheintugend ist darum Scheintugend, weil es ihr nicht auf die Tugend, sondern auf den Schein der Tugend, auf den *Ruf* der Tugend, auf die dem Ruf der Tugend folgende *Ehre* ankommt.[61] Die Scheintugend ist auf das Imponierende, auf das *Große* ausgerichtet, die wahre Tugend dagegen auf das Taugliche, auf das *Richtige*.[62] Die klarste Vorstellung von dem Gegensatz zwischen wahrer Tugend und Scheintugend gewinnt man, wenn man das Leben und die Schicksale eines wahrhaft Gerechten, dem der Schein der Gerechtigkeit abgeht, dessen Gerechtigkeit *verborgen* ist,[63] mit dem Leben und den Schicksalen eines wahrhaft Ungerechten, der den Ruf der Gerechtigkeit hat, dessen Ungerechtigkeit verborgen ist, vergleicht.[64] Es ist nicht zufällig, daß Platon in dieser Weise den Gerechten und Ungerechten vergleicht, und nicht etwa – den *Tapferen* und dessen Gegenteil. Die Tapferkeit, die Tugend des Kriegers, ist untrennbar vom kriegerischen *Ruhm*. Keine Tugend scheint glänzen-

---

[59] Sympos. 212 A; Theait. 176 C; Rep. 536 A.

[60] Phaidon 68 C–69 C; Phaidros 244 D und 256 E; Sympos. 203 A; vgl. Rep. 518 C und 521 C.

[60*] [The question of the reason as the one reason especially characterizes Plato's theory of the change of constitutions, as Aristotle stresses in controversy. (See *Politics*, 1316.)]

[61] Theait. 176 B; Rep. 363 A und 367 B.

[62] Vgl. Rep. 423 C und E.

[63] Vgl. damit die ganz andere Behandlung des Problems der »Verborgenheit« der Tugend in Arist., Eth. Nic. 1178a28ff., sowie Politik 1263b8ff.

[64] Rep. 365 A ff.

der,[65] ja ehrwürdiger zu sein als die Tapferkeit: gilt sie doch für das maßgebende Ideal der lakedaimonischen und der kretischen Gesetze! Und dennoch ist sie die niedrigste Tugend.[66] Ihre Fragwürdigkeit zeigt sich freilich erst dann in voller Klarheit, wenn man sie nicht in ihrer archaischen Form, in der sie durch den Gehorsam gegen das Gesetz näher bestimmt und begrenzt ist, in der sie ebendeshalb verhüllte Weisheit ist,[67] sondern von dieser Begrenzung absehend, in sich selbst betrachtet. Diese isolierende Betrachtung ist um so angemessener, als die Tapferkeit schärfer gegen die übrigen Tugenden abgegrenzt zu sein scheint als die übrigen Tugenden untereinander.[68] Die Tapferkeit, wie man sie gewöhnlich versteht, ist die Tugend des *Mannes*, seine Fähigkeit, ohne Furcht und Weichlichkeit der Seele, mit Tatkraft sich selbst zu helfen, sich gegen jedes Unrecht, jeden Schaden zu schützen, sich selbst zu behaupten | und zu retten; im Sinne dieses Ideals ist der vollkommene 142
Mann der *Tyrann*, der über die größtmögliche Macht verfügt, zu tun was er will.[69] Das Tyrannen-Ideal ist der vollkommene Ausdruck, die bezauberndste und eben deshalb auch verräterischste Form des vulgären Tapferkeits-Ideals, die zu radikaler Kritik des letzteren herausfordert. Der Tyrann will in grenzenloser Selbstliebe, in wahnwitzigem *Hochmut* nicht bloß über die Menschen, sondern selbst über die Götter herrschen.[70] Von hier aus fällt Licht auf das »harmlosere« Tapferkeits-Ideal zurück: dieses Ideal ist nichts anderes, nichts edleres als eine Verkleidung der natürlichen Selbstliebe, des natürlichen Hedonismus des Menschen.[71] Wird so die eindeutige Zuordnung der Tugend zur Männlichkeit fraglich, so wird die grundsätzliche Gleichstellung der beiden Geschlechter im idealen Staat unvermeidlich. Nicht die Tapferkeit ist die

---

65 Eth. Nic. 1177b16 f.
66 Legg. 630 C–631 C (cf. 963 E ff.). – Die an dieser Stelle dargelegte Rangordnung der Tugenden ist insofern auch für den Aufbau der Nikomachischen Ethik maßgebend, als diese von der Tapferkeit zunächst zur Gerechtigkeit und dann zur Weisheit *aufsteigt*.
67 Cf. Protag. 342 B mit Rep. 429 C–430 C.
68 Protag. 349 D; cf. Gorg. 495 C.
69 Menon 71 E; Gorg. 469 C, 483 A–B, 491 B, 512 D; Rep. 549 D–550 A.
70 Rep. 573 C; Legg. 716 A und 731 D–732 B.
71 Vgl. Protag. 349 D mit 351 B ff., sowie Gorg. 492 C ff.

höchste Tugend – höher als die Tapferkeit steht die Besonnenheit,[72] höher noch als die Besonnenheit stehen Einsicht und Gerechtigkeit. Und zwar steht an sich am höchsten die Einsicht [wisdom], für den Menschen [from an exoteric point of view] jedoch die Gerechtigkeit. So erklärt es sich, daß Platon nicht so wie Aristoteles den Vorrang des theoretischen Lebens vor der ethischen Tugend behauptet. Aristoteles lehrt, daß die ethischen Tugenden, und an deren Spitze die Gerechtigkeit, dem Menschen, sofern er nicht mehr ist als Mensch, zukommen, während seine wahre Glückseligkeit, durch die er die Grenzen der Menschheit in gewisser Weise überschreitet, im Philosophieren besteht.[73] Daß die Philosophen die einzigen Menschen sind, die auf den »Inseln der Seligen« leben – darüber sind Platon und Aristoteles einer Meinung, Platon bestreitet allein und allerdings, daß der Philosoph ein *Recht* darauf habe, unbekümmert um die nicht-philosophierende Menge nach seiner eigenen Glückseligkeit zu trachten: mögen immer die Philosophen, sich Gott verähnlichend, die Grenzen der Menschheit in gewisser Weise überschreiten – sie sind und bleiben Menschen, bilden daher nur eine Gattung von Menschen unter anderen, unterstehen daher dem den Bestand des Ganzen, nicht das Glück der Teile bedenkenden *Gesetz* des Staates; das Gesetz des idealen Staates *zwingt* die Philosophen, sich um die anderen Menschen zu kümmern und sie zu bewa-
143 chen und nicht | »sich hinzuwenden wohin ein jeder will«.[74] Weil das Philosophieren als Sache von Menschen einer höheren Ordnung untersteht, darum steht für den Menschen höher als die Einsicht die Gerechtigkeit.[75] Während Aristoteles durch die vorbehaltlose Überordnung des theoretischen Lebens über die ethische Tugend die Grenzen des Staates vorbehaltlos überschreitet, und er so mittelbar die Möglichkeit gewinnt, solche Tugenden anzuerkennen, die nicht eigentlich politische Tugen-

---

[72] Legg. 631 C. – Die Verfallsform der σωφροσύνη ist die εὐήθεια (Politikos 309 E); die εὐήθεια ist die der Urzeit eigentümliche Tugend (Legg. 679 C). Aus beiden Gründen eignet sie sich zur ironischen Darstellung der σωφροσύνη des Sokrates (Phaidon 100 D und Menon 75 C), die im Gegensatz zur ἀνδρεία der Sophisten (Euthydem. 275 B u. ö.) steht.

[73] Eth. Nic. 1177b27ff.

[74] Rep. 519 D–520 C. – Ein anderer Ausdruck hierfür ist, daß Philosophieren bedeutet Sterben-wollen, der Philosoph aber sein Leben nicht nach eigenem Willen beenden darf, vgl. Phaidon 61 D ff. und Kriton 48 B–E.

[75] μετὰ φρονήσεως ὑπὸ δικαιοσύνῃ Ep. VII, 335 D.

den, sondern Tugenden des Privatlebens sind,[76] gibt es für Platon in Wahrheit *nur politische Tugenden*.[77]

Indem Hobbes in der Nachfolge Platons das Desiderat einer exakten, paradoxen Moral anerkennt, wird die in diesem Desiderat implizierte Gedankenfolge, die wir soeben skizziert haben, das Grundgerüst auch seiner politischen Wissenschaft. Auch für seine Moral ist der Gegensatz zwischen der auf Ruf und Ehre ausgerichteten Scheintugend und der wahren Tugend konstitutiv; auch er lehrt, daß sich wahre Tugend einerseits, Scheintugend und Laster andererseits allein durch ihren *Grund* unterscheiden;[78] auch er sieht sich zu einer radikalen Kritik des natürlichen Tapferkeits-Ideals gezwungen; auch er erkennt nur politische Tugenden an; auch für ihn ist der Gegensatz zwischen dem Richtigen und dem Großen von maßgebender Bedeutung, und infolgedessen hat auch er ein Mißtrauen gegen die Rhetorik, das an dasjenige Platons erinnert.[79] In denselben Zusammenhang gehören eine Reihe weiterer

---

[76] Hierher gehört auch, daß Aristoteles abweichend von Platon zwischen σοφία und φρόνησις unterscheidet. Vgl. insbesondere Eth. Nic. 1140b7 f. (die Anerkennung der »vulgären« Bezeichnung des Perikles als eines φρόνιμος mit Gorg. 515 C ff.

[77] Daß der Ausdruck »politische Tugend« von Platon (wie auch von Aristoteles und Plotin) nicht in diesem Sinne, sondern zur Charakterisierung der vulgären Tugend verwandt wird, darf, so wichtig es übrigens ist, in unserem Zusammenhang außer Betracht bleiben.

[78] Vgl. die auf dieser Lehre beruhende Polemik gegen die Aristotelische Auffassung der Tugend in Ci III 32 u. ö. Die nächste Quelle für diese Polemik ist wohl Grotius, De jure belli ac pacis, Prolegg. §§ 43–45; Grotius beruft sich für seine Kritik der Aristotelischen Tugendlehre u. a. auf die *Platoniker.*

[79] »A pleader commonly thinks he ought to say all he can for the benefit of his client, and therefore has need of a faculty to wrest the sense of words from their true meaning, and the faculty of *rhetoric* to seduce the jury, and sometimes the judge also, and many other arts which I *neither have, nor intend to study.*« W VI 6 f. – Vgl. auch die o. S. 49 Anm. 30 angegebenen Stellen. – Die Bedeutung von Hobbes' Kritik der Rhetorik und deren Zusammenhang mit seinem Platonismus zeigt sich am klarsten, wenn man seine Äußerungen über Rhetorik mit denjenigen Bacons (z. B. Works III 409 f.) vergleicht. – Von hier aus ist auch Hobbes' schließliche Kritik der Geschichte radikal zu verstehen. Der schärfste Ausdruck dieser Kritik ist, daß für die Historiker der Gesichtspunkt der Größe maßgebend ist, während es der Philosophie auf das Wahre, das Richtige ankomme (Ci, d, vgl. den Anfang von Thukydides Geschichtswerk). Der | Gesichts- *144*
punkt der Größe ist aber gerade für die sophistische Rhetorik maßgebend (Gorg. 518 E, vgl. auch o. S. 85 über den Zusammenhang von Rhetorik und Geschichte in der Tradition). Die Geschichte hat also für Hobbes schließ-

144 Änderungen, die | er an seiner Vorlage, der Aristotelischen »Rhetorik«, vornimmt: auf Grund seines Platonischen Ansatzes war ihm die Differenz zwischen der in der »Rhetorik« gegebenen Explikation der vulgären Wertschätzungen und den Leidenschaften einerseits, der Lehre der Ethik andererseits bei weitem nicht groß genug. Während nach Aristoteles die vulgären und leidenschaftlichen Wertschätzungen eine ihnen eigentümliche Konsistenz und Allgemeingültigkeit haben, muß Hobbes, auf Grund seiner radikalen Kritik der Meinung als solcher, ihnen diese Dignität absprechen.[80]

Was Hobbes' politische Wissenschaft dem Platonismus zu verdanken hat, ist also ihr *antithetischer* Charakter, die sie konstituierende Auffassung vom *Gegensatz* zwischen Wahrheit und Schein, zwischen Richtigem und Großem, in äußerster Zuspitzung: zwischen Vernunft und Leidenschaft. Daß ein Gegensatz – der Gegensatz zwischen Eitelkeit und Furcht – von fundamentaler Bedeutung für die Moral sei, davon war Hobbes von vornherein überzeugt; aber er verstand diesen Gegensatz zunächst als einen Gegensatz innerhalb des Bereichs der Leidenschaften. Infolge seiner Wendung zu Platon, und demnächst zur Stoa, kam er dazu, den Gegensatz zwischen Eitelkeit und Furcht als den Gegensatz zwischen Leidenschaft und Vernunft aufzufassen: er begreift alle Leidenschaften als Modifikationen der Eitelkeit, und er identifiziert die Vernunft mit der Furcht.[81] |

---

lich eine ähnliche Bedeutung wie für Platon die Sophistik. Übrigens besteht auch und gerade nach Platons Ansicht ein Zusammenhang zwischen der Sophistik und dem, was nach modernem Sprachgebrauch als historisches Interesse zu kennzeichnen wäre; vgl. Protag. 347 C–348 A mit 338 E ff.

[80] Aristoteles hatte Mitleid und Entrüstung folgendermaßen definiert: »Pity is a perturbation of the mind, arising from the apprehension of hurt or trouble to another that doth not deserve it . . . indignation . . . is grief for the prosperity of a man unworthy.« Hobbes übernimmt diese Definitionen nur mit einer auf die Fragwürdigkeit dieser Wertschätzungen hinweisenden Einschränkung: ». . . when (calamity) lighteth on such as *we think* have not deserved the same, the compassion is the greater . . . Indignation is the grief which consisteth in the conception of good success happening to them whom *they think* unworthy thereof.« (Siehe o. S. 45 f.) – Dieselbe Tendenz zeigt sich auch darin, daß Hobbes in seiner Aufzählung der Güter, abweichend von Aristoteles, die Tugenden nicht erwähnt, und daß er [in his analysis of the passions] die Bewertung der Leidenschaften fortläßt.

[81] Vgl. o. S. 20 f. und F. Tönnies, Einführung zu: Th. Hobbes, Naturrecht, Berlin 1926, 9. – Die Identifikation der Vernunft mit der Furcht kommt zu ihrem prägnantesten Ausdruck in dem Vergleich des Lebens mit einem Wett-

Hobbes' *Übereinstimmung* mit Platon, seine Option für Platon wider Aristoteles muß in ihrer ganzen Tragweite erkannt sein – und die vorstehenden Darlegungen sind nur ein erster Versuch in dieser Richtung, der in jeder Hinsicht der Weiterführung bedürftig ist[82] –, wenn sein *Gegensatz* zu Platon wahrhaft verstanden werden soll. Wenn man sagen darf, daß die Wendung zu Euklid zunächst einmal als Rückwendung zu Platon zu charakterisieren ist, so muß man sofort hinzufügen, daß sich in dieser Wendung andererseits der tiefste Gegensatz zu Platon verbirgt, der sich denken läßt. So entschieden Hobbes eine völlig leidenschaftslose, rein vernünftige Politik fordert – gleichsam im selben Atemzug verlangt er, daß die von der Vernunft aufzustellende Norm *im Einklang mit den Leidenschaften* sei.[83] Denn die Norm, nach der Hobbes sucht, soll unter allen Umständen, unter den ungünstigsten Umständen [, in the extreme case] *anwendbar* sein: die Rücksicht auf die Anwendung bestimmt das Suchen nach der Norm *von vornherein*. Damit macht sich Hobbes nicht bloß implicite die Kritik zu eigen, die Aristoteles an Platons politischer Wissenschaft geübt hatte,[84] sondern geht er in der von Aristoteles eingeschlagenen Richtung weit über diesen hinaus.[85] Die Vorherrschaft des Interesses an der Anwendung, die also der nächste Grund für Hobbes' Gegensatz zu Platon ist, motiviert nun die Wendung zu Euklid als zu der *resolutiv-kompositiven Methode*. 145

---

rennen, mit dem Hobbes seine früheste und vollkommenste Darstellung der Leidenschaften beschließt, und in dem »almost all the passions before mentioned« vorkommen, aber die Furcht keinen Platz findet (E I, IX 21): die Furcht, die das hemmungslose Wettrennen des Naturstandes, in dem Gewalt und Betrug die beiden Kardinaltugenden sind, zur vernünftigen Konkurrenz, zum geregelten »Spiel« des bürgerlichen Standes mäßigt, steht eben darum über den Leidenschaften, ersetzt daher die Vernunft.

82 Die einschlägigen Darlegungen von Z. Lubienski, Die Grundlagen des ethisch-politischen Systems von Hobbes, München 1932, 222ff., sind nicht einmal als Materialsammlung zu gebrauchen.

83 Siehe o. S. 101 f.

84 Siehe bes. Eth. Nic. 1096b30ff. – Auch die Bemerkung, daß »Soveraigns, and their principall Ministers ... need not be charged with the Sciences Mathematicall, (as by Plato they are)« (L c. 31 in fine), ist im Einklang mit Aristoteles' Platon-Kritik, wie die Vergleichung der Erziehungsvorschriften in der Aristotelischen Politik mit denen im 7. Buch der Nomoi ergibt.

85 Aristoteles' Argument gegen die Gütergemeinschaft, daß sie notwendig zu Streit führe, wird bei Hobbes geradezu zum Fundament seiner politischen Überlegung; siehe Ci, d.

Gemäß dieser Methode wird der vorfindliche Gegenstand der Untersuchung zuerst in Gedanken zerlegt, auf seine Gründe zurückgeführt, und wird dann von diesen Gründen aus in völlig durchsichtiger Deduktion der Gegenstand wieder zusammengesetzt.[86] Die Gründe, die auf diesem Wege erkannt werden, sind grundsätzlich als die *Materie* des Gegenstandes zu bestimmen: »Quod attinet ad methodum . . . a civitatis *materia* incipiendum, deinde ad generationem et formam eius, et justitiae originem primam, progrediendum esse existimavi. Nam *ex* quibus rebus quaeque res constituitur, ex iisdem optime cognoscitur.«[87] Wenn die Form des Staates nun aus seiner Materie *deduziert* wird, so ist
146 dafür gebürgt, daß | in den Staat nicht irgendwelche Bildungselemente eingehen, die nicht in seiner Materie, dem Menschen, und zuletzt in der als Materie verstandenen »Natur« des Menschen, d. h. in dem, was dem Menschen vor aller Erziehung zukommt,[88] enthalten sind. Diesem Programm entspricht die Ausführung: die Axiome, die Hobbes im Rückgang vom vorfindlichen Staat gewinnt, und aus denen er die Form des richtigen Staates deduziert, sind die natürliche Selbstsucht und die natürliche Todesfurcht des Menschen, also Motive, auf deren Macht man sich bei allen Menschen unter allen Umständen verlassen kann. So ist aller Zufall, alle Willkür ausgeschaltet, die unbedingte Anwendbarkeit des auf diese Weise gewonnenen Staatsideals gewährleistet. Die Politik des Hobbes ist also im Gegensatz zur Politik Platons, der es auf Exaktheit weil auf die ungetrübte *Zuverlässigkeit des Maßstabs* ankommt, in dem Sinne exakt, daß sie *unter allen Umständen* [, in the extreme case] *anwendbar* ist. Und daher entspricht die resolutiv-kompositive Methode Hobbes' ursprünglichem Interesse, dem Interesse an der Anwendung, in vollkommener Weise.

Hobbes hat diese Methode von Galilei übernommen: er glaubt, mittels ihrer dasselbe für die politische Wissenschaft leisten zu können, was Galilei für die Physik geleistet hatte. Aber offenbar ist mit der – hier nicht zu diskutierenden – Angemessenheit dieser Methode an die Physik noch nicht ihre Tauglichkeit für die Politik verbürgt. Denn während der Gegenstand der Physik der *natürliche* Körper ist, ist der Gegenstand der Politik ein *künstlicher* Körper, d. h. ein Ganzes, das vom Menschen aus natürlichen Ganzen hergestellt wird. Darum kommt es der Politik nicht

---

86 Vgl. o. S. 11.
87 Ci, p.
88 Ci I 2 n. 1.

so sehr auf die Erkenntnis als auf die Herstellung des künstlichen Körpers an: die Politik will nur darum den *vorfindlichen* Staat auf seine Elemente zurückführen, um durch deren *bessere* Zusammensetzung den *richtigen* Staat herzustellen. Das Vorgehen der Politik gleicht daher viel eher als dem Vorgehen der Physik demjenigen des Technikers, der eine Maschine, die nicht in Ordnung ist, auseinandernimmt, die das Funktionieren der Maschine beeinträchtigenden Fremdkörper entfernt, sie wieder zusammensetzt, der alles dies tut, damit die Maschine *funktioniert*. So wird die politische Wissenschaft zu einer Technik der Staatsregulierung: ihre Aufgabe ist, das labile Gleichgewicht des vorfindlichen Staates in das stabile Gleichgewicht des richtigen Staates zu überführen.[89] Nur insoweit die politische Wissenschaft zu einer solchen Technik wird, kann sie sich der resolutiv-kompositiven Methode bedienen. Das heißt: die Einführung dieser | Methode in die politische 147
Wissenschaft setzt die *vorgängige Verengung* des politischen Problems voraus, nämlich die Ausscheidung der Frage nach dem *Zweck* des Staates. Die Einführung der Methode Galileis in die Politik ist also um den Preis der grundsätzlichen *Unradikalität* der neuen politischen Wissenschaft erkauft [at the price that the new political science from the outset renounces all discussion of the fundamental, the most urgent question].

Diese Unradikalität ist die Folge davon, daß die Idee der politischen Wissenschaft für Hobbes *selbstverständlich* ist. Hobbes fragt nicht nach der Möglichkeit und Notwendigkeit der politischen Wissenschaft, er fragt m. a. W. nicht nach der Lehrbarkeit und zuvor nach dem Wesen der Tugend, und damit nach dem Zweck des Staates, weil ihm diese Fragen durch die Tradition, bzw. durch das gemeine Bewußtsein beantwortet sind. Der Zweck des Staates ist für ihn »selbstverständlich« der Friede – nämlich der Friede um jeden Preis. Die Voraussetzung dieser Selbstverständlichkeit ist, daß der (gewaltsame) Tod das erste und größte und höchste Übel ist.[90] Diese Voraussetzung erscheint ihm unbedürftig der Kritik, der Diskussion, des Durchsprechens[91]: nachdem er sie im Rückgang vom vorfindlichen Staat als ein Prinzip desselben entdeckt hat, schreitet er dazu fort, von ihr aus den richtigen Staat zu *deduzieren*, – in

---

89 Vgl. hierzu Cassirer, Die Philosophie der Aufklärung, 25ff.
90 Nicht etwa, daß der Friede die Bedingung aller Zivilisation ist; siehe vor allem Ci I 2 in fine.
91 Vgl. dagegen Plat., Apol. 29 A–B.

diametralem Gegensatz zu Platon, dessen äußerlich verwandte Betrachtung der Genesis des Staates den Charakter einer *Überlegung*, eines bedächtigen *Fragens* nach dem Guten und Richtigen hat.[92] Nichts Geringeres also als den grundsätzlichen Verzicht auf die Frage nach dem Richtigen und Guten setzt die resolutiv-kompositive Methode voraus. Von der schlechthinnigen Vorbildlichkeit der mathematischen Methode überzeugt, dergemäß von evidenten Axiomen aus zu evidenten Schlüssen, »auf das Ende« zugeschritten wird, verkennt Hobbes, daß in dem »Anfang«, in den »evidenten« Voraussetzungen sei es der Mathematik sei es der Politik das eigentliche Problem, die Aufgabe der »*Dialektik*« verborgen ist.[93] Die »Dialektik« aber ist das Durchsprechen, das Prüfen dessen, was die Menschen von dem Gerechten und Ungerechten, von der Tugend und dem Laster *sagen*. Von der menschlichen *Rede* über Gerechtigkeit usw. auszugehen, hält Hobbes für überflüssig, ja gefährlich: »the names of Vertues, and Vices ... can never be true grounds of any ratiocination«.[94] Daß man darauf, wie die Menschen gewöhnlich die
148 Namen von Tugenden und Lastern verwenden, keine Über|legung gründen dürfe, ist keine Feststellung, die Hobbes berechtigt wäre, der von Sokrates-Platon begründeten Tradition entgegenzuhalten; denn die Sokratisch-Platonische Wendung beruht ja gerade auf der Einsicht in die Unzuverlässigkeit, in die Widersprüchlichkeit der gewöhnlichen Rede. Aber aus dieser Einsicht folgt nicht, daß man »nicht die Worte, sondern die Sachen« zu betrachten habe, sondern im Gegenteil, daß die in der Zweideutigkeit sich zugleich verhüllende und offenbarende Eindeutigkeit der Rede mittels des Durchsprechens offenbar gemacht werden muß und kann. Denn der Verzicht auf die Orientierung an der Rede ist nichts anderes als der Verzicht auf die einzig mögliche Orientierung, die dem Menschen ursprünglich zu Gebote steht, damit der Verzicht auf die Auffindung des in aller Orientierung vorausgesetzten *Maßstabs*, ja selbst auf die *Frage* nach dem Maßstab.[95]

Die Anwendung der resolutiv-kompositiven Methode auf die Politik ist aber nicht bloß grundsätzlich, sondern auch von Hobbes' Voraussetzungen aus von höchst zweifelhaftem Wert. Wir sagten, Hobbes werde durch die Übernahme dieser Methode daran verhindert, die Frage

---

92 Rep. 370 B u. ö.
93 Rep. 510 B ff.
94 L c. 4 in fine.
95 Vgl. Rep. 472 C–E.

nach dem Maßstab zu stellen. Das bedeutet nicht, daß er sie einfach vergißt, sondern daß er sie in unangemessener Weise, nämlich nur nachträglich, stellt und beantwortet: er beginnt seine politische Wissenschaft nicht mit der Frage nach dem Wesen der Tugend oder mit der in gewisser Weise gleichwertigen Frage nach der »Natur« des Menschen als nach der Idee des Menschen, sondern mit der Frage nach der »Natur« des Menschen als nach dem, was allen Menschen vor aller Erziehung zukommt; aus der Analyse der so verstandenen »Natur« des Menschen soll sich durch »maßstablose Prüfung«[96] der nach Hobbes' Ansicht einzig sinnvolle, d. h. seine bedingungslose Anwendbarkeit verbürgende Maßstab ergeben. Aber selbst diese Weise, die Frage nach dem Maßstab zu beantworten, wird durch die resolutiv-kompositive Methode unmöglich gemacht. Gemäß dieser Methode geht Hobbes vom vorfindlichen Staat auf die ihn begründenden Prinzipien der menschlichen Natur – die schrankenlose Selbstliebe einerseits, die Furcht vor gewaltsamem Tod andererseits – zurück; aus diesen Prinzipien soll danach der richtige Staat deduziert werden. Wenn dieses Vorgehen einen Sinn haben soll, so muß in den Prinzipien selbst die Antwort auf die Frage nach dem Richtigen, nach dem Maßstab enthalten sein. Dies ist tatsächlich der Fall: Hobbes kennzeichnet ja die beiden Prinzipien, die er analytisch gewonnen hat, als Prinzip der natürlichen Begierde und Prinzip der na|türlichen Vernunft, d. h. als Prinzip des Verkehrten und Prinzip des *149*
Richtigen. Diese Kennzeichnung entstammt nicht der Analyse – denn die Analyse kann nur die Prinzipien des *vorfindlichen* Staates als solche herausstellen und also nichts über deren Richtigkeit oder Verkehrtheit lehren –, und andererseits ist sie die Voraussetzung der Synthese, die ja – als Synthese des *richtigen* Staates – gar nicht eher einsetzen kann als bis feststeht, was das Richtige ist. Die also der Analyse folgende und der Synthese voraufgehende Qualifikation der beiden Prinzipien der menschlichen Natur als richtig bzw. verkehrt, d. h. die Beantwortung der Frage nach dem Maßstab, ist demnach zwar dem Rahmen der resolutiv-kompositiven Methode eingefügt, aber von dieser Methode aus weder grundsätzlich noch gar im einzelnen zu verstehen: die Ausweisung des Maßstabs, das ist aber die Grundlegung der Politik, wird durch die resolutiv-kompositive Methode verdeckt, ja sogar unkenntlich. Denn wie ist es anders zu erklären, daß alle Interpreten des Hobbes, die dessen Methode gefolgt sind, nicht bemerkt haben, daß Hobbes das Prinzip der

[96] Vgl. o. S. 104ff.

natürlichen Vernunft – die Furcht vor gewaltsamem Tod als dem größten und höchsten Übel – oder, was dasselbe ist, das Prinzip des »Right of nature«, das er nur vorauszusetzen scheint, auf eigentümliche Weise *begründet?*[97]

Was auf diese Weise begründet wird, ist freilich nicht ein Maßstab im strengen Sinne, eine Norm, ein *Gesetz*, eine *Verpflichtung*, sondern ein *Recht*, ein *Anspruch*: nach Hobbes ist das Fundament der Moral und Politik nicht das »Law of nature«, die natürliche Verpflichtung, sondern das »Right of nature«,[97*] der minimale, schlechthin berechtigte, *weil* schlechthin, vor allen Menschen unter allen Umständen vertretbare Anspruch – der Anspruch auf die Verteidigung von Leib und Leben –, der sich durch die Restriktion des maximalen, schlechthin unberechtigten, *weil* schlechthin vor den anderen Menschen unvertretbaren Anspruchs – des Anspruchs auf Triumph über alle anderen – konstituiert; das »Law of nature« verdankt seine ganze Dignität lediglich dem Umstand, daß es die notwendige Folge des »Right of nature« ist. Von hier aus ist der Gegensatz zwischen Hobbes einerseits, Platon und der gesamten von Platon und Aristoteles begründeten Tradition andererseits, und damit zugleich die epochemachende Bedeutung der Hobbes'schen Politik am ehesten zu erkennen. Denn was ist das Eigentümliche der modernen

---

[97] Diese Begründung findet sich in Ci I 7. Sie ist allerdings von diesem Paragraphen allein aus nicht zu verstehen.

[97*] [This right is the minimum claim which as such is fundamentally just and the origin of any other just claim; more exactly, it is unconditionally just because it can be answered for in face of all men in all circumstances. A claim of this kind is only the claim to defend life and limb. Its opposite is the maximum claim, which is fundamentally unjust, for it cannot be answered for in the face of any other man. The maximum claim, the claim man makes by nature, i. e. as long as he is not educated by »unforeseen mischances«, by *damnorum experientia*, is the claim to triumph over all other men. This »natural« claim is checked by fear of violent death and becomes man's rational minimum claim, and thus »right of nature« comes into being, or at least comes to light. That is to say, the »right of nature« is the first juridical or moral fact which arises if one starts from man's nature, i. e. from man's natural appetite. The »law of nature« belongs to a much later stage of the progress from human nature to the State: natural »right« is dealt with in the first chapter of *De cive*, natural »law« in the second and third chapters. (The same order is to be found in the *Elements*, and though less clearly there, in the *Leviathan*.) How a right which does not presuppose a law, but precedes all law, is to be understood, is indicated by the following sentence of Fichte: »Das Urrecht läuft in sich selbst zurück, wird ein sich selbst berechtigendes, sich selbst als Recht constituirendes, d. i. ein absolutes Recht . . .« (*Sämtliche Werke*, vol. III, p. 119.)]

Politik im Verhältnis zur antiken? »While modern thought starts from the *rights of the individual*, and conceives the State as existing to secure the conditions of his development, | Greek thought starts from the right 150
of the State.«[98] Das »Recht des Staates« aber ist das Gesetz: »Freely as the spirit of Socrates ranged, he acknowledged himself the slave of the law. And what is true of Socrates is true of the Athenian people. They might appear, as they stood assembled in their Pnyx, sovereign under heaven. But they too recognized the *sovereignty of the laws*.«[99] Moderne und antike Politik unterscheiden sich also grundsätzlich dadurch, daß die moderne Politik vom »*Recht*« ausgeht, die antike Politik hingegen vom »*Gesetz*«.[100] Das Gesagte gilt insbesondere hinsichtlich des Verhältnisses des modernen Sozialismus zum »Sozialismus« Platons: »... if, like Plato, (the modern socialist) appeals to the conception of ›justice‹, ›justice‹ does not mean to him, as it means to Plato, the *duty* of discharging an appointed function, but the *right* of receiving an adequate reward for the function discharged«.[101] Wenn sich moderne und antike Politik in dieser Weise zueinander verhalten, so ist kein Zweifel daran möglich, daß Hobbes und kein anderer der Vater der modernen Politik ist. Denn er ist es, der mit einer Klarheit, die niemals zuvor und auch später nicht wieder erreicht worden ist, das »Right of nature«, d. h. die berechtigten Ansprüche (des Individuums), ohne irgendwelche zweideutigen Anleihen bei einem natürlichen oder göttlichen Gesetz zur Grundlage der Politik gemacht hat. Er war sich dessen bewußt, daß die präzise Vorordnung des »Rechts« vor das »Gesetz«, ja bereits deren grundsätzliche Unterscheidung eine Neuerung darstellt; er sagt: »though they that speak of this subject, use to confound Jus, and Lex, Right and Law; yet they ought to be distinguished; because Right, consisteth in liberty to do, or to forbeare; Whereas Law, determineth, and bindeth to one of them: so that Law, and Right, differ as much, as Obligation, and Liberty ...«; und an anderer Stelle: »I find the words Lex Civilis, and Jus

---

98 E. Barker, Plato and his predecessors, 27.
99 l. c., 38.
100 Man darf geradezu sagen: »... in the political thought of Greece ... the conception of rights seems hardly to have been attained ... They had little if any conception of the sanctity of rights.« Barker, l. c., 7. [Cf. also Fustel de Coulanges, *La Cité antique* (III, 11 and IV, 11), and Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, III, § 3 (particularly n. 41).]
101 l. c., 212. – »Plato, we may perceive, is a teacher not so much of woman's rights as of woman's duties.« l. c., 221.

Civile, that is to say, Law and Right Civil, promiscuously used for the same thing, even in the most learned Authors; which neverthelesse ought not to be so.«[102] Wie berechtigt Hobbes' Urteil ist, sieht man, wenn man die seiner Forderung noch am ehesten entsprechende Stelle in der
151 früheren Literatur zum Vergleich heranzieht, nämlich die | folgende Erklärung des *Grotius:* »Ab hac juris significatione (sc. jus est, quod justum est) diversa est altera, sed ab hac ipsa veniens, quae ad personam refertur: quo sensu jus est Qualitas moralis personae competens ad aliquid juste habendum vel agendum ... Qualitas autem moralis perfecta, facultas nobis dicitur ... Facultatem Jurisconsulti nomine sui appellant, nos posthac *jus proprie aut stricte dictum* appellabimus: sub quo continentur potestas, tum in se, quae libertas dicitur, tum in alios; ut patria, dominica ...«[103] Grotius ist also, in der Nachfolge der römischen Juristen[104] zwar auf dem Wege zu Hobbes' Begriff des »Right«; aber daß er ihn nicht erreicht (und nicht erreichen will), zeigt die Tatsache, daß das »Jus proprie aut stricte dictum«, wie er es versteht, die »Lex« voraussetzt.[105] Weil Hobbes also als erster in unvergleichlicher Klarheit und auch terminologischer Konsequenz,[106] zwischen »Recht«

---

[102] L c. 14 (66 f.) und c. 26 (153). Vgl. E II, X 5.

[103] De jure belli ac pacis, lib. I. cap. I. §§ 3–5. [Cf. also Suarez, *Tr. de legibus ac de Deo legislatore*, I, cap. 2, §§ 4–5. Fortescue devotes a chapter of his *De natura legis naturae* (I, cap. 30) to the difference of Law and Right. What regards the development after Hobbes, see Gierke, *Althusius*[3], pp. 113, 301, n. 94, and 305.]

[104] Was die Bedeutung der römischen Jurisprudenz für die Genesis des modernen Begriffs von »Right« angeht, so vergleiche man die folgende Äußerung von Maine: »... it is evident, I think, that the Law of Contract, based as it is on the complete reciprocity and indissoluble connection of rights and duties, has acted as a wholesome corrective to the predispositions of writers, who, if left to themselves, might have exclusively viewed a moral obligation as the public duty of a citizen in the Civitas Dei.« Ancient Law, p. 290.

[105] Vgl. De jure belli ac pacis, lib. I. cap. I. §§ 3 und 9, sowie Prolegg. §§ 8–11.

[106] Vgl. auch die folgende Stelle aus Fortescues De natura legis naturae, Pars Prima, cap. 30 (Differentia inter jus et legem): »... jus se (habet) ad legem ut genus ad speciem; nam jus a justitia dicitur, et est omne id quod esquum et bonum est sed non omne illud est lex: tamen omnem legem semper aequum et bonum esse oportet, alioquin non species esset juris; sic ergo omnis lex jus est, sed non omne jus legem convenit appellare; repetens namque sua quisquis coram judice jus habet, sed non legem ea repetendi, lex remanet judici quâ ipse auctori reddi discernit ea quae postulat, et illud faciendo jus sibi reddit et legem ... Igitur quotiens in hoc Tractatu loquimur de hiis quae ad jurisdictionem

und »Gesetz« derart unterscheidet, daß er allein auf das »Recht«, von dem das »Gesetz« eine bloße Konsequenz ist, den Staat begründet wissen will, m. a. W. weil Hobbes' Politik, wie der erbittertste Kritiker, den sie in letzter Zeit gefunden hat, offensichtlich zu seiner Verwunderung, feststellt, »is itself based ... on assumptions representing an extreme form of individualism: an individualism more uncompromising than that of Locke himself«[107] – eben darum ist Hobbes der Begründer der modernen Politik. Hobbes hat aber nicht bloß durch die Vorordnung des Rechts vor das Gesetz Epoche gemacht – er war zugleich »the first writer to grasp the full importance of the idea of *Sovereignty* ... he must take the credit of being the first to see that the | idea of Sovereignty lies 152
at the very root of the whole theory of the State; and the first to realise the necessity of fixing precisely where it lies, and what are its functions and its limits.« Auch hierdurch tritt Hobbes in Gegensatz zur antiken Politik: »Amongst the most notable omissions of Greek philosophy is the absence of any clear attempt to define the nature of Sovereignty, to determine its seat, or settle the ultimate sanction on which it rests.«[108] Die beiden fundamentalen Neuerungen, die Hobbes zuzuschreiben sind, die Vorordnung des »Rechts« vor das »Gesetz« und die Erkenntnis der vollen Bedeutung der Idee der Souveränität, stehen in unmittelbarem Zusammenhang. Ihren gemeinsamen Ursprung erkennt man, wenn man nach der Möglichkeitsbedingung des *Problems* der Souveränität zurückfragt. Das antike Analogon zu diesem modernen Problem ist die Frage: wer oder was soll herrschen? Die antike Antwort lautet: das Gesetz. Diese Antwort wird von den Philosophen, die sich bei der göttlichen Herkunft des Gesetzes nicht beruhigen können, folgendermaßen begründet: herrschen soll, zu herrschen verdient das Vernünftige über das Unvernünftige (die Alten über die Jungen, der Mann über das Weib, der

---

pertinent, legis vel juris nomine utimur asolute, sed cum fit sermo de alicuius rei possidendae vel habendae titulo, aut huiusmodi quae jurisdictionem non respiciunt, jus et non legem nominamus.« Es sei hier nur daran erinnert, daß Hobbes nicht, wie Fortescue, bei der Definition von »Jus« »aequum et bonum« voraussetzt.

[107] C. E. Vaughan, Studies in the history of political philosophy before and after Rousseau, Manchester 1925, I 23.

[108] l. c., 55.

Herr über den Sklaven) und *darum* das Gesetz über die Menschen.[109] Zum Problem der Souveränität kommt es erst dann, wenn das Herrschaftsrecht der Vernunft oder der Vernünftigen angezweifelt wird. Der Zweifel richtet sich zunächst bloß gegen die *Anwendbarkeit*[110] des Prinzips, daß zu herrschen berechtigt ist, wer oder was vernünftig ist: zugegeben, daß es Menschen gibt, die kraft ihres Verstandes den anderen unbezweifelbar überlegen sind – würden die anderen sich ihnen schon darum unterwerfen und ihnen gehorchen? würden sie ihre Überlegenheit *anerkennen*?[111] Der Zweifel macht hierbei aber nicht halt: es wird geleugnet, daß es einen erheblichen Unterschied hinsichtlich der Vernünftigkeit zwischen den Menschen gibt; in allen praktischen An-
153 gelegenheiten ist grundsätzlich jeder | Mensch so vernünftig wie jeder andere: auf die Wahrnehmung seiner und nur seiner Interessen bedacht und zu ihr so gut wie jeder andere fähig. Von Natur sind alle Menschen gleich vernünftig; und was die durch Studium, Erfahrung und Nachdenken erworbene Überlegenheit der einen über die anderen angeht, so ist sie darum bedeutungslos, weil »it is possible long study may encrease, and confirm erroneous Sentences ... and of those that study, and observe with equall time, and diligence, the reasons and resolutions are, and *must* remain discordant«.[112] Weil also die Vernunft wesentlich *ohnmächtig* ist, darum genügt die Auskunft nicht, daß der Ursprung und Sitz der Herrschaft die Vernunft sei; darum wird es von Grund auf fraglich, welche von den untereinander gleichen Menschen über die anderen herrschen können und dürfen, und unter welchen Bedingungen

---

[109] »... lex est ratio summa insita in natura, quae iubet ea, quae facienda sunt, prohibetque contraria. Eadem ratio cum est in hominis mente confirmata et confecta, lex est.« Zwar »*populariter* interdum loqui necesse erit et appellare eam legem, quae scripta sancit quod vult aut iubendo aut vetando, ut *vulgus* appellat. Constituendi vero iuris ad illa summa lege capiamus exordium quaeque saeculis omnibus ante nata est quam scripta lex ulla aut quam omnino civitas constituta.« Cicero, Legg. I 6. 18–19.

[110] Das Interesse an der Anwendung motiviert zugleich die Wendung zur Geschichte. Es besteht also ein direkter Zusammenhang zwischen *Bodins* historischem Interesse (siehe o. S. 86ff. und 95 f.) und seiner Lehre von der Souveränität. [Compare his *République*, II, ch. 6, *in princ.*]

[111] Vgl. vor allem die Polemik gegen die Aristotelische Politik in Ci III 13 und L c. 15 (79 f.). – »Would you have every man to every other man allege for law his own particular reason? There is not amongst men a universal reason *agreed upon* in any nation, besides the reason of him that hath the sovereign power.« W VI 22.

[112] L c. 26 (143); vgl. c. 13 (63).

und innerhalb welcher Grenzen sie einen Anspruch auf Herrschaft haben; darum kommt es zu einem *Problem* der Souveränität. Weil alle Menschen gleich »vernünftig« sind, darum muß *willkürlich*, als künstlicher Ersatz für die fehlende *natürliche* Vernunft-Überlegenheit eines oder mehrerer die Vernunft eines oder mehrerer beliebigen Individuen zur maßgebenden Vernunft gemacht werden: »(The) common measure of all things that might fall in controversy . . ., some say, is right reason: with whom I should consent, if there were any such thing to be found or known in rerum natura . . . But . . ., seeing *right reason is not existent*, the reason of some man, or men, must *supply* the place thereof; and that man, or men, is he or they, that have the sovereign power.«[113] Aus demselben Grund, aus dem die Ersetzung der Vernunft durch die souveräne Gewalt notwendig wird – nämlich weil die Vernunft ohnmächtig ist – verliert nun aber auch das vernünftige »Law of nature« seine Dignität,[114] tritt an seine Stelle das zwar vernunftgemäße, aber nicht eigentlich von der Vernunft, sondern von der Todesfurcht diktierte »Right of nature«. Der *Bruch mit dem Rationalismus* ist also die entscheidende Voraussetzung sowohl des Souveränitätsbegriffs als auch der Verdrängung des »Gesetzes« durch das »Recht«, d. h. der Verdrängung des Primats der Verpflichtung durch den Primat des Anspruchs. Der Bruch mit dem Rationalismus, der demnach die Möglichkeitsbedingung aller spezifisch modernen Politik ist, findet bei Hobbes seinen schärfsten Ausdruck darin, daß er die souveräne Gewalt, welche die von Natur fehlende allgemeine Vernunft ersetzt, nicht als Ver|nunft, sondern *154*
als *Willen* auffaßt. [The role of right reason, which is not existent *in rerum natura*, is filled not so much by the reason of him or those holding the sovereign power, as by his or their will.[114*]] Ausdrücklich wendet er sich gegen die in seinem Zeitalter noch herrschende Ansicht, daß der Inhaber der obersten Gewalt zum Staate in demselben Verhältnis stehe wie der Kopf zum Menschen: der Inhaber der obersten Gewalt ist nicht der »Kopf«, d. h. das beratende und planende Vermögen, sondern die

[113] E II, X 8. Vgl. L c. 5 (19). – »Yet though (the reason of him that hath the sovereign power) be but the reason of one man, yet it is set up to supply the place of that universal reason, which is expounded to us by our Saviour in the Gospel . . .« W VI 22.
[114] Vgl. o. S. 26 Anm. 38.
[114*][Cf. Montesquieu's saying: »La volonté du souverain est le souverain lui-même.« *L'Esprit des lois*, II. 2.]

»Seele«, d. h. das *befehlende* Vermögen im Staate.[115] Von hier aus bedarf es nur noch eines Schrittes bis zur Lehre *Rousseaus*, daß der Ursprung und Sitz der Herrschaft die »*volonté* générale« ist. Rousseau hat den von Hobbes radikal vollzogenen Bruch mit dem Rationalismus völlig offenbar gemacht,[115*] indem er ausdrücklich die antike Definition des Menschen als des animal *rationale* durch eine neue Definition ersetzt hat: »Ce n'est pas tant l'entendement qui fait parmi les animaux la distinction spécifique de l'homme que sa qualité *d'agent libre*.«[116] In dem ausdrücklichen Bruch mit dem Rationalismus also ist der Gegensatz der modernen Politik zur antiken begründet, den man folgendermaßen kennzeichnet: »The Greeks believed in the need of education to tune and harmonise social opinions to the spirit and tone of a *fixed and fundamental law*. The modern belief is the need of a representation to adjust and harmonise a fluid and changing and *subordinate law to the movement of a sovereign public opinion* or ›general will‹.«[117] Denn an diesem sich zuerst und am schärfsten bei Hobbes zeigenden Verhältnis hat die Entwicklung nach Rousseau nichts mehr geändert: indem man die volonté générale sei es als »Volksgeist« sei es als »Klassenbewußtsein« näherbestimmte, hat man die von Hobbes inaugurierte Wendung, die Abwendung vom Rationalismus, nicht grundsätzlich angezweifelt, sondern nur nachträglich korrigiert und damit die Voraussetzung jener Wendung vollends zum Dogma verfestigt. Diese Voraussetzung aber ist der Glaube an die Ohnmacht der Vernunft oder, um es mit anderen Worten vielleicht deutlicher zu sagen, die *Freigabe der Leidenschaften und der Einbildungskraft*.[118]

---

[115] Ci VI 19. – Vgl. auch die Erwähnung des »Willens« in der Definition des Staates in Ci V 9. [Compare in this connexion Gierke, *Althusius*[3], pp. 74 (n. 44) and 280. See above, p. 150, note 1. = S. 144, Anm. 81.]

[115*] [This is not to deny what A. Cobban is doubtless justified in stressing (*Rousseau and the Modern State*, London, 1934, p. 144): Rousseau's »theory is altogether on the side of reason if we compare it with that which came after and in the name of emotion, sentiment, tradition, upheld the aristocratic and monarchical system of the past against the new, Rousseauist democratic ideas.« But in judging the historical significance of Rousseau we are primarily concerned with the relation of his theory to earlier theories, and compared with these, Rousseau's theory is certainly not on the side of reason.]

[116] Discours sur l'origine de l'inégalité, Première Partie.

[117] Barker, l. c., 38 f.

[118] Es ist also nicht zufällig, daß die volonté générale und die »Ästhetik« ungefähr gleichzeitig in die Welt gekommen sind.

[The view of classical rationalism, that only reason justifies dominion, found its most radical expression in Plato's saying that the only necessary and adequate condition for the weal of a State is that the philosophers should be kings and the kings philosophers. That amounts to stating that the setting up of a perfect commonwealth depends exclusively on »internal policy« and not at all on any conditions of foreign policy. Indeed, no other philosopher asserted the primacy of internal policy as did Plato. The unconditional primacy of internal policy – thus may one sum up Plato's theory of justice. For this theory says: there is no happiness for men without justice; justice means attending to one's own business, bringing oneself into the right disposition with regard to the transcendent unchanging norm, to which the soul is akin, and not meddling into other people's affairs; and justice in the State is not different from justice in the individual, except that the State is self-sufficient and can thus practise justice – attending to its own business – incomparably more perfectly than can the individual who is not self-sufficient. Accordingly for the properly constituted State its self-assertion against other States is an accidental result of its proper constitution and not its main object. The citizens of the perfect State, who for their own sake are »hard-boned lean dogs«, for that very reason to foreigners happen to be either allies to be esteemed or foes to be feard.[118a*] Aristotle criticizes Plato's radicalism in this matter also as usual. The legislator, he objects, must pay heed not only to the land and its inhabitants, but also to neighbouring States.[118b*] But in the systematic recognition of the primacy of internal policy, Aristotle undoubtedly agrees with Plato.[118c*] The reason for this agreement is the view which the two philosophers hold in common, that what lends to a thing its being, its peculiar essence, what limits it – that essence is what we mean when we speak, e. g., of a horse as a horse – takes precedence over all other reasons for the thing in question, and particularly over all external conditions. If the essence of the thing is to be preferred to its external conditions, to the self-realization and self-assertion of that thing against its external conditions, then, for instance, the right constitution of the body, its health, is to be preferred to its return to health, to its recovery after loss of health. In this example Plato makes clear that

---

[118a*][*Republic*, 422.]
[118b*][*Politics*, 1265a.]
[118c*][Cf. particularly *Politics* 1324b-1325b.]

the good statesman carries out his legislation with an eye to peace, that is to the good internal constitution of the State, and not with an eye to war, that is, to the assertion of the State against external conditions.[118d*] Precisely by this example one penetrates to the ultimate reason which caused Hobbes to presuppose the primacy of foreign policy, in contrast to the primacy of internal policy in classical political philosophy. Hobbes, differing from Plato and Aristotle, asserts that the recovery of health is to be preferred to the undisturbed possession of health.[118e*] He would not be the consistent thinker which he is admired for being if he did not also assert that »as for very little commonwealths« – and the perfect States for Plato and Aristotle are »very little commonwealths« – »there is no human wisdom« – therefore, in particular not the wisdom of the philosopher-kings – »can uphold them, longer then the Jealousy lasteth of their potent Neighbours«.[118f*] While for Plato and Aristotle, in accordance with the primary interest they attach to home policy, the question of the number of inhabitants of the perfect State, that is, the limits set to the State by its inner necessity, is of decisive importance, Hobbes brushes this question aside in the following words: »The Multitude sufficient to confide in for our Security, is not determined by any certain number, but by comparison with the Enemy we feare . . .«[118g*] The primacy of foreign policy is taught not only by Hobbes but in all specifically modern political philosophy, whether implicitly or explicitly. This assertion needs no proof in view of the theories of »power politics«. As for pacifist theories, we can save ourselves a detailed analysis, for which this is not the place, by quoting the »seventh proposition« from Kant's *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. It runs: »The problem of establishing a perfect civil constitution is dependent on the problem of a lawful external relation between the States and cannot be solved independently of the solution of the latter problem.« = »Das Problem der Errichtung einer vollkommnen bürgerlichen Verfassung ist von dem Problem eines gesetzmäßigen *äußeren Staatsverhältnisses* abhängig und kann ohne das letztere nicht aufgelöset werden.«]

[118d*][*Legg.*, 628.]
[118e*][See above, p. 132 f. = S. 128 f.]
[118f*][*Leviathan*, ch. 25, *in fine*.]
[118g*][*Leviathan*, ch. 17 (p. 88). Compare in this connexion *Leviathan*, ch. 8, *in princ.*: »Vertue generally . . . consisteth in comparison.«]

Der prinzipielle Ausdruck für den Gegensatz zwischen antiker und moderner Politik, genauer zwischen der Platonischen Politik und derjenigen des Hobbes ist, daß jene sich an der Rede orientiert, diese hingegen auf die Orientierung an der Rede grundsätzlich verzichtet. Dieser Verzicht erwächst ursprünglich aus der Einsicht in die Fragwürdigkeit der gewöhn|lichen Rede, d. h. der »vulgären« Wertschätzungen, die man mit *155*
einem gewissen Recht als die *natürlichen* Wertschätzungen bezeichnen darf.[119] Diese Einsicht führt bei Hobbes zunächst ebenso wie bei Platon zum Desiderat einer exakten Politik. Aber während Platon von den natürlichen Wertschätzungen auf die in ihnen verborgene Wahrheit *zurück*geht, während er daher nichts Neues, Unerhörtes lehren, sondern nur an das von allen Gewußte aber nicht Verstandene *erinnern* will, geht Hobbes, die natürlichen Wertschätzungen im Prinzip verwerfend, über diese hinaus und *weiter* zu einer neuen, zukünftigen, *frei zu entwerfenden*, »apriorischen« Politik. Gemessen an Aristoteles' klassischer Explikation der natürlichen Moral sind sowohl die Platonische als auch die Hobbes'sche Moral paradox; aber während [the paradoxical nature of Platonic moral philosophy is as irreversible as the »cave« existence of men bound to the body, Hobbes's moral philosophy is destined sooner or later to change from paradox to an accepted part of public opinion.[119*] In other words,] die Paradoxie der Platonischen Moral die Paradoxie des unscheinbaren Alten, Ewigen ist, ist die Paradoxie der Hobbes'schen Moral die Paradoxie des überraschenden Neuen, des unerhörten Wagnisses: während bei Platon die wahren Tugenden dieselben *Namen* haben wie die (vulgären) Scheintugenden, sind sie bei Hobbes bereits durch ihre Namen unterschieden. Infolgedessen muß Hobbes einen unvergleichlich größeren *Anspruch* für seine politische Wissenschaft erheben als Platon getan hatte: während Platon von der natürlichen Moral, von der mit ihr gegebenen Orientierung auf ihren Ursprung zurückgeht, muß Hobbes versuchen, ohne diese Orientierung, wahrhaft souverän die Prinzipien der Moral zu entdecken. Und während für Platon eben deshalb die »Konkretheit«, die »Materialität« der Moral kein Problem war und sein konnte, beschreitet Hobbes den Weg,

---

[119] Vgl. zu diesem Gebrauch des Wortes »natürlich« Klein, l. c., 66.

[119*] [»Tua illa, quanquam paradoxa, vera tamen sunt, ut mihi videntur, et *futura aliquando endoxa*. Interea tu, qui defendis omnem doctrinam Hobbianam, quid dicturus es ad ea quae habet in Physica sua et Politica?« *Opera latina*, vol. IV, p. 226.]

der zur formalen Ethik und damit schließlich zur relativistischen Skepsis führt: die gewaltige Steigerung des Anspruchs an die politische Wissenschaft führt zuletzt zur Leugnung selbst der Idee einer politischen Wissenschaft, zur Ersetzung der Politik durch die Soziologie.[120] Und
156 noch ein weiteres Stadium, das letzte | Stadium der modernen Politik ist von hier aus zu verstehen. Während Platon den durch die Rede bezeugten Tugend-Charakter der Tapferkeit nicht in Frage stellt, nur der Überschätzung der Tapferkeit entgegentritt, wie sie der vulgären Meinung über die Tapferkeit zugrunde liegt, kommt Hobbes, kraft seines Verzichtes auf die Orientierung an der Rede, dazu, den Tugend-Charakter der Tapferkeit grundsätzlich zu leugnen; und so wie die Verachtung der Rede überhaupt schließlich zur relativistischen Skepsis führt, ebenso führt die Negation der Tapferkeit zur polemischen Position der Tapferkeit, die, auf dem Wege von Rousseau über Hegel zu Nietzsche sich immer mehr zuspitzend, sich im Untergang der Weisheit in der Tapferkeit, in der Meinung, daß das Ideal nicht der Gegenstand der Einsicht, sondern das Wagnis des Willens sei, vollendet.[120a*]

---

[120] In diesem Zusammenhang ist vor allem des Kampfes *Burkes* gegen die »abstrakten Prinzipien« zu gedenken. Burke beruft sich in seiner Polemik gegen die »Theorien« Rousseaus und seiner Lehrer und Schüler auf die Bedeutung der »circumstances« – ad hominem mit dem größten Recht, weil die moderne Politik im Gegensatz zur antiken auf die bedingungslose Anwendbarkeit ihrer »Theorien« Anspruch erhoben hatte. Was Burke nicht gesehen hat, ist, daß gerade das Interesse an der prinzipiellen Bewältigung der »Umstände«, an der Ausschließung aller »Willkür« (auch und gerade der »Willkür«, mit welcher der Verständige jeweils tut, was jeweils verständig ist), daß die Vorherrschaft des Interesses an der Anwendung der eigentliche Grund dafür ist, daß es überhaupt zu »allgemeinen Theorien« kam. Die Ansicht, die Burke in der Polemik gegen Rousseau gewonnen, bzw. entscheidend begründet hat, d. h. das Verdikt über die »abstrakten Prinzipien« ist die dogmatische Voraussetzung aller späteren Politik. – Daß die Polemik und somit auch die positive Ansicht Burkes völlig unterhalb des Niveaus der antiken Politik bleibt –, diese Behaup-
156 tung bedarf nach dem oben Dargelegten keiner weitläufigen | Begründung an dieser Stelle. Hier sei nur noch bemerkt, daß die von Burke bekämpfte Politik trotz aller ihrer Unzulänglichkeit, eben weil es ihr auf Prinzipien ankam, m. a. W. weil sie wenigstens noch den Schein des Rationalismus wahrte, der antiken Politik unvergleichlich nähersteht als die spätere.

[120a*][»Les mythes révolutionnaires ... ne sont pas des descriptions de choses, mais des expressions de volontés. L'utopie est, au contraire, le produit d'un travail intellectuel ...« G. Sorel, *Réflexions sur la violence*, Paris (Rivière), 1930, p. 46. Cf. p. 160 above = S. 153 f.]

Der Verzicht auf die Orientierung an der Rede bedeutet nicht, daß Hobbes die Frage nach dem Maßstab »vergißt«, sondern daß er sie nur nachträglich [and, therefore, inadequately] stellt. [Whereas Plato distinguishes between two kinds of reasons, the good and the necessary,[120b*] Hobbes recognizes only one kind, the necessary. Since as a result of this he is obliged to take into account the inevitable difference between the good and the necessary within the necessary itself, the question of the standard, of the good, becomes for him the question of what is *par excellence* necessary, and he discovers the retreat from death as the necessary *par excellence*.[120c*]] Die Begründung für dieses Vorgehen ist die Leugnung der Existenz eines natürlichen Gesetzes, d. h. eines natürlichen Maßstabes. Daß diese Leugnung nur die Folge des Verzichtes auf die Orientierung an der Rede ist, kann an dieser Stelle nur behauptet werden. Für Hobbes hatte die Leugnung natürlicher Maßstäbe eine durch nichts zu erschütternde Evidenz auf Grund seiner *materialistischen Metaphysik*. Daher ist diese Metaphysik bereits die implizite Voraussetzung seiner Wendung zu Euklid, wenn anders die Rezeption der »mathematischen« Methode die Negation absoluter Maßstäbe voraussetzt. Aber bei dieser Feststellung und deren Konsequenz, daß Hobbes' politische Wissenschaft nur das Resultat seiner Naturwissenschaft ist, kann man sich nicht beruhigen. Denn es erhebt sich die Frage: warum Hobbes für den Materialismus optiert hat? auf Grund welcher primären Voraussetzung der Materialismus für ihn eine so lebhafte Evidenz hatte?[121] Die Frage läßt sich präzisieren: sind die verborgenen Voraussetzungen von Hobbes' Materialismus nicht am ehesten durch die Analyse seiner politischen Wissenschaft aufzuklären? Wir beschränken uns hier auf einige rohe Hinweise. Hobbes' Hinwendung zur Naturwissenschaft erklärt sich aus seinem Interesse nicht so sehr an der *Natur* als am *Menschen*, an der *Selbsterkenntnis* des Menschen wie | er *157*
tatsächlich ist, d. h. aus dem Interesse, das ihn bereits in seiner humanistischen Periode bestimmte.[122] Die anthropologische [humanist or mo-

[120b*][Cf. *inter alia*, *Timaeus*, 68 E, and *Republic*, 493 C.]
[120c*][Cf. p. 17, note 3, and p. 25 above. = S. 26, Anm. 39 und S. 32 f. oben.]
[121] Daß diese Voraussetzungen durch eine Analyse von Hobbes' *Stil* ausfindig gemacht werden können, hat Basil Willey, The Seventeenth Century Background, London 1934, 98 f., sehr schön gezeigt.
[122] Er selbst berichtet: »Natura sua, et primis annis, ferebatur ad lectionem historiarum et poetarum . . . Postea autem cum in congressu quodam virorum doctorum, mentione facta de causa sensionis, quaerentem unum, quasi per

ral] Herkunft seiner naturwissenschaftlichen Frage verrät sich noch in seiner Beantwortung derselben: der Grundbegriff seiner Bewegungslehre, der Begriff des conatus, taucht zuerst in seiner Analyse des Begehrens auf.[123] Und nicht nur dies: seine naturwissenschaftliche Erklärung der sinnlichen Wahrnehmung ist dadurch charakterisiert, daß sie die Wahrnehmung der höheren Sinne von der Tastwahrnehmung aus versteht; die dabei vorausgesetzte Bevorzugung des Tastsinnes ist aber bereits in Hobbes' ursprünglicher Ansicht von der fundamentalen Bedeutung des Gegensatzes von Eitelkeit und Furcht impliziert.[124] [Finally, in his physics Hobbes never attained to an adequate understanding of the principle of inertia. The least one must say is that he treated straight and circular motion as equivalent and that he did not consider it necessary to understand circular motion as a modification of straight motion.[124a*] In his theory of human nature, on the other hand, he expresses with all definiteness that »vita motus est perpetuus, qui, cum rectâ progredi non potest, convertitur in motum circularem«.[124b*]] Ist also Hobbes' Naturwissenschaft in ihren Fragen und Antworten von

---

contemptum, Quid esset sensus, nec quemquam audisset respondentem, mirabatur, qui fieri potuerit, ut qui sapientiae titulo homines caeteros tanto fastu despicerent, *suos ipsorum sensus*, quid essent, ignorarent.« Von der Frage nach den menschlichen Sinnen ausgehend, macht er die Entdeckung, daß der Ursprung aller Dinge in der Natur und Verschiedenheit der Bewegungen zu suchen ist. Und nach dieser Entdeckung »quaesivit *inprimis*, qualis motus is esse posset, qui efficit sensionem, intellectum, phantasmata, aliasque proprietates animalium.« O I, pp. XXf. und XIV.

123 Vgl. F. Brandt, Thomas Hobbes' mechanical conception of nature, Copenhagen/London 1928, 300 f.

124 Siehe o. S. 34 f. – Unter den Hobbes papers in Chatsworth findet sich ein Excerpt aus Scaligers De subtilitate, in dem u. a. die Exercit. 286 dieses Werkes ausgezogen ist, die in ausdrücklicher Polemik gegen Aristoteles von der Auszeichnung des menschlichen Tastsinnes vor demjenigen der übrigen Tiere handelt.

124a* [Brandt, op. cit., p. 333. Compare especially the following observation by Hobbes: »Maximam partem effectuum naturalium deducit ille (sc. Hobbius) a motu quodam, quem vocat circularem simplicem . . .« *Opera latina*, vol. IV, p. 226.]

124b* [*De homine*, cap. 11, art. 15. That the pre-eminence of straight motion over circular can be asserted on non-mechanistic, even anti-mechanistic presuppositions, is shown by the following passage from Bergson, which should be compared with *De homine*, cap. 11, art. 15. »La vie en général est la mobilité même; les manifestations particulières de la vie n'acceptent cette mobilité qu'à regret et retardent constamment sur elle. Celle-là va toujours de l'avant; celles-

seinen anthropologischen, [»humanist«] d. h. von seinen moralischen Interessen und Überzeugungen abhängig, so ist andererseits eine bestimmte Auffassung von der Natur die implizite Voraussetzung seiner moralisch-politischen Ansichten. Aber es fragt sich, ob die von Hobbes' politischer Wissenschaft *vorausgesetzte* Natur-Auffassung identisch ist mit der von ihm in seinen naturwissenschaftlichen Darlegungen *explizierten* Natur-Auffassung. Daß jedenfalls eine Verwandtschaft zwischen diesen beiden prinzipiell unterschiedenen Natur-Auffassungen besteht, ist gewiß: deshalb und nur deshalb konnten seine naturwissenschaftlichen Untersuchungen von positivem Einfluß auf die Ausbildung seiner politischen Wissenschaft sein. So hätte er seine These, daß der Tod das größte und höchste Übel ist, nicht aufrechterhalten können ohne die durch seine Naturwissenschaft verbürgte Überzeugung, daß es keine Unsterblichkeit der Seele gibt; so bekommt seine Kritik der Adelstugend und überhaupt seine Leugnung jeglicher natürlichen Rangunterschiede innerhalb des Menschengeschlechts ihre Sicherheit allein durch seine Natur-Auffassung, der|gemäß es in der Natur keine Ordnung, d. h. keine *158*
Rangordnung[124c*] gibt, so gewinnt die Idee der Zivilisation ihre durchschlagende Kraft allein auf Grund der Voraussetzung, daß die Zivilisierung der menschlichen Natur ins Unübersehbare fortschreiten kann,

---

ci voudraient piétiner sur place. L'évolution en général se ferait, autant que possible, en ligne droite; chaque évolution spéciale est un processus circulaire.« *L'Evolution créatrice*, Paris (Alcan), 1907, p. 139. Hobbes's theory, no less than that of Bergson, is based primarily on self-knowledge, and not on reflections of a scientific nature.]

[124c*][From this standpoint we can understand the difference between Hobbes's conception of pride (which we interpreted by speaking of »vanity«) and the traditional conception. »Pride« in the traditional sense means rebellion against the gradation of beings; it presupposes, therefore, the existence and obligatory character of that gradation. Hobbes's conception of »pride«, on the other hand, presupposes the denial of natural gradation; this conception is, indeed, nothing other than a means of »explaining«, i. e. of denying that gradation: the allegedly natural gradation concerning the faculties of the mind proceeds from »a vain conceipt of ones own wisdom, which almost all men think they have in a greater degree, than the Vulgar«. (*Leviathan*, ch. 13, p. 63; compare also the harsh criticism of Aristotle's contrary opinion in ch. 15, p. 79 f. and in *De cive*, cap. 3, art. 13). The revolutionary character of this conception of pride – it is this conception which underlies modern criticism of »illusions« and »ideologies« – is obvious. How far the Puritans, who, in their criticism of ecclesiastical and secular hierarchy, also understood that hierarchy as proceeding from pride, anticipated this conception, must here remain an open question.]

weil das, was die Tradition in Einklang mit dem gesunden Menschenverstand unter der gegebenen und unveränderlichen Menschen-Natur verstanden hatte, zum entscheidenden Teil eine überschreitbare »Naturschranke« ist: sehr weniges ist dem Menschen angeboren; das meiste von dem, was ihm angeblich von Natur zukommt, ist erworben, also wandelbar, wenn sich die Bedingungen wandeln; die wichtigsten Eigentümlichkeiten des Menschen – Sprache, Vernunft, Sozialität – sind ihm *nicht von Natur* mitgegeben, sondern das *Werk seines Willens*.[125] Aber gerade durch das zuletzt genannte Beispiel wird klar, daß die von Hobbes' Politik *vorausgesetzte* Natur-Auffassung *dualistisch* ist: die Idee der Zivilisation setzt voraus, daß sich der Mensch kraft seines *Geistes* aus der *Natur* herausstellen, gegen die Natur auflehnen kann. Dieser Dualismus schimmert in Hobbes' Politik überall durch,[126] nicht zuletzt in der Antithese von status naturalis und status civilis. Die Antithese Natur – menschlicher Wille wird nun aber verdeckt durch die von Hobbes *gelehrte* monistische (materialistisch-deterministische) Metaphysik, zu deren Übernahme er lediglich deshalb genötigt war, weil er keine andere Möglichkeit sah, der »dinglichen«, »substanzialistischen« Auffassung des Geistes und damit dem »Kingdom of darkness« zu entgehen. Diese Verlegenheit also, die erst von Kant und dessen Nachfolgern behoben wurde, ist der entscheidende Grund für Hobbes' materialistisch-deterministische Lehre, die von seiner politischen Wissenschaft nicht nur nicht gefordert ist, sondern sogar diese von Grund auf gefährdet. Ein Zeichen hierfür ist, daß die moralischen Grundlagen seiner Politik um so unkenntlicher wurden, je weiter er in der Ausbildung seiner Naturwissenschaft fortschritt. Daß dem so ist, erkennt man vor allem, wenn man seine Lehre von den Leidenschaften in den »Elements of law« mit derjenigen im »Leviathan« vergleicht. In denselben Zusammenhang gehört die Tatsache, daß Hobbes in den »Elements of law« dieselben Themen allein innerhalb der Analyse der Ehre behandelt, die er im »Leviathan« auch und zuvor innerhalb der Analyse der Macht behandelt,[127] m.a.W. daß er mit fortschreitender Aus-
159 arbeitung seiner Naturwissenschaft die | notwendig moralisch zu ver-

[125] E I, V 1–2, L c. 5 (21); Ci I 2; Co I 2; H X 1.
[126] Vgl. o. S. 17 f. – Der Antithese Natur – menschlicher Wille ist gleichzeitig die Antithese Körper – Sprache, betr. die letztere vgl. z.B. H X 2 in fine.
[127] Vgl. E I, VIII 5–6 mit L c. 10 (43 f.). [Cf. also p. 115, note 2, above. = S. 114, Anm. 22.]

stehende Eitelkeit mehr und mehr durch das neutrale und daher leichter naturwissenschaftlich ausdeutbare Machtstreben[128] ersetzt. Hobbes hat sich freilich sehr gehütet, diesen Weg zu Ende zu gehen: der konsequente Naturalismus ist der Ruin seiner Politik. Das zeigt sich bei *Spinoza*, der, ein konsequenterer Naturalist als Hobbes, die Unterscheidung von Recht und Macht preisgibt und das Naturrecht *aller* Leidenschaften lehrt, während Hobbes kraft seiner nicht naturalistischen, sondern moralischen Grundlegung der Politik das Naturrecht nur der Todesfurcht behauptet hatte. Und es zeigt sich auf andere Weise bei *Montesquieu*, der, die naturalistische Analyse der Leidenschaften zu Ende denkend, zu dem Ergebnis kommt, daß der Naturstand nicht der Stand des Krieges aller gegen alle sein kann.[129] Wenn aber nur ein inkonsequenter Naturalismus mit Hobbes' Politik verträglich ist, so kann nicht der von Hobbes in seinen naturwissenschaftlichen Darlegungen explizierte konsequente Naturalismus, so muß eine andere Natur-Auffassung das Fundament seiner Politik sein. Die Herausarbeitung dieser mit dem Naturalismus zwar verwandten, aber mit ihm keineswegs

---

[128] Vgl. o. S. 23 f. [In this connexion some changes which Hobbes made in the text of the *Leviathan* in the later Latin version are very instructive, especially in the important comparison of man with the other »political creatures«. We quote the English version and give the variations in the Latin version in brackets: »men are continually in competition for Honour and Dignity, which these creatures are not; and consequently amongst men there ariseth on that ground (propter eam, *inter alias*, causam), Envy and Hatred, and finally Warre; but amongst these not so (inter illa rarissime) . . . man, whose Joy consisteth in comparing himselfe with other men, can relish nothing but what is eminent (Homini autem in bonis propriis nihil tam iucundum est, quam quod alienis sunt maiora).« Ch. 17 (p. 88) and *Opera latina*, vol. III, p. 129. The analysis of the passions which lead to crime begins in the English version with the proposition: »Of the Passions that most frequently are the Causes of Crime, one, is Vain-glory, or a foolish over-rating of their own worth . . .«; in the Latin version, on the other hand: »Passionum, quae crimina potentissime suadent, sunt ira, avaritia, caeteraeque cupiditates vehementiores, sed non sine spe.« Ch. 27 (p. 157), and *Opera latina*, vol. III, p. 214. To the same connexion belongs the fact that in the English version it is said: in the state of nature »no action can be Unjust« while the Latin version has: »Nihil . . . est injustum.« Ch. 15 (p. 74), and *Opera latina*, vol. III, p. 111 f. Cf. p. 24, note 1, above. = S. 32, Anm. 65.]

[129] »Le désir que Hobbes donne d'abord aux hommes de se subjuguer les uns les autres, n'est pas raisonnable. L'idée de l'empire et de la domination est si *composée* et dépend de tant d'autres idées, que ce ne serait pas celle qu'il aurait d'abord.« De l'esprit des lois, I 2.

identischen Natur-Auffassung ist die dringlichste Aufgabe für eine radikale Analyse von Hobbes' politischer Wissenschaft.

Wir fassen zusammen: Die Grundlagen von Hobbes' politischer Wissenschaft, d. h. die Gesinnung, der sie ihr Leben und ihre Einheit verdankt, sind sowohl sachlich als auch lebensgeschichtlich »früher« als die mathematisch-naturwissenschaftliche Begründung und Darstellung derselben. Allerdings ist in Hobbes' ursprünglicher moralisch-politischer Ansicht die Wendung sowohl zu Euklid als auch zum Naturalismus motiviert, und daher haben diese beiden geistigen Mächte einen nicht zu unterschätzenden positiven Einfluß auf die Ausbildung seiner politischen Wissenschaft, auf die Aufklärung des ganzen Zusammenhanges der Voraussetzungen und Folgen der ursprünglichen Gesinnung ausüben können. Andererseits aber haben die mathematische Methode sowohl wie die materialistische Metaphysik jede auf ihre Weise dazu beigetragen, den ursprünglichen Motivations-Zusammenhang zu verdecken und damit Hobbes' Politik zu untergraben. Aus diesen Feststellungen ergibt sich für das Studium von Hobbes' politischer Wissenschaft die methodische Konsequenz, daß die reifste Darstellung derselben, d. h. der »Leviathan«, keineswegs eine zu|längliche Quelle für das *160* Verständnis von Hobbes' moralisch-politischen Ideen ist. Zwar treten im »Leviathan« die Voraussetzungen und Folgen der fundamentalen Gesinnung im allgemeinen klarer hervor als in den früheren Darstellungen; aber andererseits zeigen sich in den früheren Darstellungen die ursprünglichen Motive der Hobbes'schen Politik im allgemeinen deutlicher als im »Leviathan«.

Disposition: Die politische Wissenschaft des Hobbes

Eine Einführung in das Naturrecht

(1931)

26. Oktober – 11. November 1931.

Einleitung

I.* Desiderat des Naturrechts und Skepsis dagegen – der Rechtspositivismus als Produkt einer beruhigten Welt.

II.* Alle Argumente gegen das Naturrecht ruhen auf dem historischen Bewusstsein.

III.* a). Die Grenze der Relevanz des historischen Bewusstseins
b). Ausweisung der Idee des Naturrechts auf dem Boden des historischen Bewusstseins

IV.** Hobbes – der nächste Gegenstand der Untersuchung.

V.** Korrektur der Diltheyschen Fragestellung ⟨(Inwiefern Dilthey an politischer Wissenschaft interessiert ist: G. S. II über Verzicht auf Philosophie bei Liberalen und Konservativen zum Unterschied von Sozialdemokratie und Zentrum)⟩

I. Kapitel: Gegenstand und Methode der politischen Wissenschaft.

§ 1. Der Begriff der politischen Wissenschaft.
§ 2. Die Tradition der politischen Wissenschaft.
§ 3. Der Ansatz der politischen Wissenschaft.

---

* [am Rand links mit Klammer um I – III vermerkt:] Vorwort
** [am Rand links mit Klammer um IV – V vermerkt:] Einleitung

II. Kapitel: Der Staat und die Zivilisation.

§ 4. Die Natur des Menschen.
§ 5. Der Rückgang auf den Naturstand.
§ 6. Das Naturrecht.
  a). Die Aufgabe vorgezeichnet durch das vorausgesetzte Ziel: Staat, Friede – [1]Zum Vergleich Grotius l. I c. II, I[1] die Problematik (cf. § 3).
  b). Natur des Menschen als absoluter Anspruch (*De Cive* Ep. ded.)
  c). Die Unvertretbarkeit des absoluten Anspruchs: alle Menschen einander *gleich*: Eitelkeit unangemessen. Der *gleiche* Anspruch: warum wird bei ihm nicht stehen geblieben?
  d). Restriktion des absoluten Anspruchs auf den schlechthin vertretbaren Anspruch, auf das Naturrecht: Furcht angemessen.
  e). Die Gewinnung einer Norm ohne den Ausgang von ihr: Ausgang von der *Freiheit* der »Begierde« (*El.* Ep. ded.), das natürliche Streben nach *Glück*, das *grenzenlos* ist, kein Ziel kennt; gesucht ist die Grenze: diese ist der *Tod*; die Norm hat den Charakter der *nachträglichen* Begrenzung, Restriktion der Freiheit; die Bescheidenheit als Folge der Bescheid*ung*: der *Anspruch*, Charakter bleibt gewahrt.
  f). Die Struktur der Hobbes'schen Antwort: α) *formal* (vgl. Krüger); β) *politisch* (»vor *anderen* vertretbar«) (gut ist, was schlechthin vertretbar ist)
  g). Die Naturalismen: *De cive* I 7; praef.: cum *jure* possint, tum *necessario* velint; Schmalenbach 690. (Eventuell als *Anmerkung*).
§ 7. Die natürliche Verpflichtung (lex naturae).
  Furcht – Bescheidenheit – *Ehrlichkeit* als Bedingung der Verständigung
  De cive II 10 Schluss
  Der Vertrag: der Mensch schliesst nicht als Naturwesen, sondern als quasi nihil den Vertrag. *Ursprung der Verpflichtung aus dem Anspruch*.
§ 8. Das natürliche Staatsrecht: Regierung und Untertanen.
  a). Der unbedingte Gehorsam

b). Die Kritik der Eitelkeit und der Vorrang der Monarchie (vgl. auch *Lev.* XLII).
c). Die Pflichten der Regierung – aber nicht einklagbar
d). Im Staat hält sich der schlechthin vertretbare Anspruch durch: Todesstrafe, erlaubte Feigheit vor dem Feind. (Oder → Nationalstaat → Weltstaat: Völkerrecht; cf. St. Pierre über ewigen Frieden)
e). Die Freiheit *im* Staat: *wozu* ist sie Freiheit (cf. § 9).
Gewissensfreiheit: *El.* II, VI und *Ci* XV
Glaubensfreiheit *Lev.*

§ 9. Die Zivilisation.
a). Beseitigung alles vor-rationalen → rationale Konstruktion des patriarchalischen Staats: zivilisatorischer Charakter des *Staats* selbst.
b). Gleichheit aller Menschen: kein natürliches Herrschaftsrecht; die Gleichheit der Geschlechter: Leugnung der väterlichen Gewalt und Ersetzung durch die mütterliche. Demokratie: *El.* II, I–II, *De Cive* VII.
c). Freigabe des von gloria gereinigten Strebens nach Gewinn, nach Unterwerfung der Natur: der »*Utilitarismus*«. Lockerung des schlechthin vertretbaren Anspruchs zu bescheidenem, »sachlichem« Anspruch: Freigabe der *begrenzten* Leidenschaft; begrenzte Grenzenlosigkeit: beatitudo-Kritik. [1]Wie durch *innere* Kritik aus Hobbes das ganze moderne Wesen entsteht.[1]
d). Kritik der traditionellen Lebensideale
α) ανδρεια. [1]Gegen Revolution: *El.* II, VIII 13 und *Ci*, p. XV–XVI. – Gegen *jede* Veränderung der Staatsform: *Lev.* XLII (im Zusammenhang der Polemik gegen Bellarmin)[1]; β) θεωρία; γ) Religion: Restriktion auf Gerechtigkeit und Liebe = Wohlwollen = lex naturalis. δ) das παλαιὸν (*Lev.* p. 391). ε) die τιμή.
Die Reform der Universitäten: Die Abschaffung des Eides und des Ehesakraments.
e). Die Vision der geeinigten, humanitär *fortschreitenden* (s. c.)[1] Menschheit – cf. § 8d). [1]=: Fortschritt vgl. Querelle des anciens et des modernes; s. a. Pascal *Traité des humides* [= *Traité des liqueurs* = *Traité du vide*?], Préface.[1]

III. Kapitel. Die Macht und die Ohnmacht des Geistes.

§ 10. Die politischen und die sozialen Voraussetzungen.

a). Hobbes als Ideologe der absoluten Monarchie [1]als der *aufgeklärten* Monarchie, cf. Voltaire[1] (cf. *De Cive* praef. gegen Ende).

b). Kampf des bürgerlichen Geistes gegen den feudalen. ⟨(*Lev.* p.47; *El.* I, XVII 15 und XIX 2; Marx, Lukacs, Weber, *Relsoz.* I)⟩

c). Unzulänglichkeit dieser Feststellung: es handelt sich nicht darum, was dem Hobbesschen Ideal geschichtliche Wirksamkeit verliehen hat; sondern *was* dieses Ideal beinhaltet und ob es das wahre Ideal ist. Ausserdem (gegen Marxismus): das Hobbessche Ideal ist das Ideal desMarxismus.

d). Städtische Kultur ⟨(cf. Sorbière)⟩ – Freiheit – Möglichkeit des traditionsfreien Denkens – Thukydides über Athen. *Aufklärung als Wiedergewinnung der antiken Freiheit.*

§ 11. Die Aufklärung.

a). Die Grenzen der Vernunft: Notwendigkeit der Gewalt (φιλοσοφια *und* δυναμις πολιτικη).

b). Bei Plato aber keine Aufklärung ausser für Herrscher-Philosophen selbst; diese Möglichkeit fällt bei dem Demokraten und Anti-Theoretiker Hobbes aus – also *allgemeine* Aufklärung. – Endzustand ohne Gewalt? Nein! Durch Aufklärung *allein* kein Friede möglich: es bedarf *immer* der Gewalt.

c). Andererseits: ersetzte sich wie *vor* Sokrates die gegenseitige Furcht *automatisch* durch die Furcht vor der Obrigkeit, so bedürfte man keiner Philosophie. (cf. Spinoza: Verzicht auf Leitung des Staats durch Philosophen und Sorbière). Aufklärung hat also nur *den* Sinn, das *wegzuräumen*, was den *natürlichen Mechanismus* hemmt: d.h. die falschen Meinungen der Tradition, die Vorurteile.

d). Woher stammen aber die Vorurteile? Doch aus den Leidenschaften (Ehrgeiz der Priester). Anknüpfung an Reformation: *Wiederherstellung* der reinen Lehre. Der *heidnische* Charakter der traditionellen Politik.

Hobbes' politische Wissenschaft nicht nur *faktisch* untraditionell und antitraditionell – es ist ihr vielmehr *wesentlich*, dass sie eine wissenschaftliche Tradition vor sich hat. Ge-

radezu ist die politische Wissenschaft nur darum für ihn notwendig, *weil* es eine Tradition gibt: politische Wissenschaft erst darum notwendig, weil Friede und Eintracht durch die falschen *Lehr*meinungen beeinträchtigt werden (*De Cive* praef.; *Hist. Eccles.*).

Vorurteile nicht natürlich, sondern historisch: → »Historisches Bewusstsein«. (An *späterer* Stelle: »natürlich« = Ursprungs-Intention der Philosophie).

Negative Funktion der Theorie: nur *apologetisch* (Kritik an der Theologie auf Grund der Schrift).

e). Also vorausgesetzt: die Natur funktioniert *an sich* gut, bedarf an sich keiner Verbesserung (Natura errare non potest *Opp.* I 49 f.; über die *Zweckmässigkeit* der Natur). Cf. Spinoza und Voltaire über Unmöglichkeit der Wunder wegen Vollkommenheit der Natur. Vgl. Pope – Menschen bringen alles in Unordnung – in Natur ist alles in Ordnung. *Nicht traditionell.*

§ 12. Die Preisgegebenheit des Menschen.

a). Unzulänglichkeit dieses Gesichtspunktes; er gilt *nicht* für Physik, die zum Unterschied von der Politik *positive* Güter verschafft. Die geistige Natur. Leistung, Kultur und Methode. Der selbe »Natur«begriff aber auch massgebend für Politik (status naturalis – civilis).

b). α). Warum Achten auf Eitelkeit (nicht »Gewissen«; Beweis: aus Furcht darf man alles tun) (höchstens *pragmatisches* Gewissen).

β). Warum nicht Begründung des Staates auf Eitelkeit (cf. § 5). [am Rand links eingefügt:] Die *Gefährlichkeit* des Menschen.

γ). Warum Ausgang von Anspruch.

δ). Tötbarkeit, Hinfälligkeit durch die Bosheit der menschlichen Natur; zuletzt durch die Gebrechlichkeit des menschlichen Körpers.***

c). Preisgegebenheit als Voraussetzung der (radikalen) Aufklärung cf. Descartes *Meditationes* I: Vorurteil Zweifel Kritik (Deus malignus *oder* concatenatio) Kritik an antikem Ratio-

*** [am Rand rechts eingefügt mit Klammer um b):] *Preisgegebenheit des Menschen.*

nalismus (ψέγειν και επαινεῖν) = Descartes' allgemeiner Zweifel.
[am Rand links eingefügt:] Die Aufklärung als *Erwachen*; vgl. auch die Aufscheuchung aus der Scheingeselligkeit in kalte Luft des Naturstandes.

§ 13. Natur und Geist.

a). [1]Preisgegebenheit: Mensch ≠ Natur [1]αυτὸ τὸ φαίνεσθαι[1]. Mensch hat selber Natur, *gegen* die er arbeitet: Zivilisation als Kultur der Natur. *Geistiges* Sich-erringen. Methode. Ethos der Leistung als *eigener* Leistung: »Arbeit«.[1] Der Geist ist nur, indem er sich erringt – seine Macht und seine Ohnmacht. Kultur und Methode.
(Trennung von Recht und Macht in Naturrechtsbegründung beweist, dass der Mensch als *frei* vorausgesetzt ist). Das unendliche Streben (vgl. Leibniz); beatitudo-Kritik.

b). Anthropologie durch *diesen* Gegensatz bedingt. Geist- oder Bewusstseinsphilosophie verkennt notwendig die Preisgegebenheit; sie behauptet so oder so ψυχη ισχυροτερα σωματος (Belege aus Fichte, Hegel und Cohen). Ehrenrettung Schelers gegen Cassirers Polemik.

c). Die Geistesphilosophie *betrachtet* den Geist; der *Selbstgenuss* des Geistes (sibi complacere). Grundsätzliches Verständnis der Eitelkeit: sie ist *verfallener* Geist, d. h. Geist *betrachtet* als *Natur.*
[am Rand links daneben vermerkt:] cf. Heidegger p. 229
(Eitelkeit als Geist: Vorrang derselben vor der Sinnlichkeit). In der Eitelkeit tendiert der Geist darauf, sich im Selbstgenuss zu *beruhigen*, beruhigt zu sein.

§ 14. Die Genesis des Naturalismus.

a). Der Geist kann nur Geist sein, d. h. sich erringen, wenn er seine *Ohnmacht* erkennt; er muss zu seinem *Ernst* aufgerufen werden; er muss *gedemütigt* werden.
(cf. Voltaire über »Seele«; Nietzsche; Freud über Kopernikus, Darwin, Psychoanalyse; France Garten Epikurs).
So kommt es zu dem *Primat* der Natur.

b). Der Geist soll nicht so sein, dass er *sich gefallen* kann: *Entwertung* des Geistes, Zynismus. Hervorhebung des Unteren → ästhetische Bewunderung der Leidenschaften.
Die *Pflicht* der Erniedrigung des Menschen zum Faktum.

[1]Der Mensch ist so wenig Faktum, dass er sich nur zum Faktum erniedrigen kann, indem er diese Erniedrigung als seine *Pflicht* betrachtet.[1]

c). Die Entwertung alles Höheren als »eitel« und die Festbindung an die Zivilisation.
Die Festbindung durch die Preisgegebenheit analog der Festbindung durch den Tod. Der Geist bekommt seine *Inhalte* so, wie das Individuum den Inhalt seiner Moralität, sein reelles Verhalten *zu* den anderen aus der Tatsache seiner Preisgegebenheit *an* die anderen bekommt.
Hobbes' Philosophie von dem selben Ethos bestimmt, das er darstellt und fordert.

d). Preisgegebenheit und Geworfenheit: die Hobbessche Philosophie bleibt *vor* dem Tod, sie ist Philosophie der Durchschnittlichkeit.

IV. Kapitel. Der erste Atheismus und die Säkularisierung des Glaubens.

§ 15. Die Religionskritik.
a). Kritik der Offenbarung
b). Analyse der Religion
c). Leugnung der Unsterblichkeit und der Vorsehung
d). Gott nur Macht (vgl. § 12 b γ).
e). Die Idee der Anthropologie und der Atheismus.

§ 16. Die christliche Provenienz der Eitelkeits-Kritik (Calvin über gula – superbia; Staat und Tod ersetzen Gott . . . Damit nichts erklärt: cf. Heideggers Gewissen-Interpretation. *De cive* VI 13: imperium, quo maius transferri non potest . . .

§ 17. Das Ressentiment: Platos Nomoi zeigen, dass aus der Leugnung der Vorsehung keineswegs die *Anspannung* folgt.
Also: *Negation* der Vorsehung, bei *Erwartung* göttlicher Hilfe, Bedingung: die *enttäuschte* Erwartung.
Nietzsches ewige Wiederkunft.
Inwiefern diese Kritik auch gegen Heidegger zutrifft.
Zusammenhang mit § 3 herstellen.

V. Kapitel. Bewährung und Vertiefung unserer Interpretation durch die Hobbes-Kritik der Aufklärung.

Zeichenerklärung
[ ] Einfügungen des Herausgebers
⟨ ⟩ von Leo Strauss gestrichen
Passagen, die durch eine hochgestellte 1 gekennzeichnet sind, wurden von Leo Strauss am Rand oder zwischen den Zeilen eingefügt.

Vorwort zu einem geplanten Buch über Hobbes

(1931)

Die Frage nach der rechten Ordnung des Zusammenlebens – nach seiner »natürlichen« Ordnung, nach dem *Naturrecht* – drängt sich angesichts der herrschenden Anarchie jedem Unbefangenen auf. Der Mut zu ihrer Beantwortung ist freilich nach den entmutigenden Erfahrungen, die man mit den naturrechtlichen Bestrebungen gemacht hat, gering. Diese Erfahrungen haben schon seit geraumer Zeit Viele zu gänzlicher Verwerfung der Idee des Naturrechts geführt. Scheint doch die Erfahrung gelehrt zu haben, dass in der Wissenschaft vom Naturrecht keine geringere Anarchie besteht als im Zusammenleben selbst. Seitdem das traditionelle Naturrecht vor allem durch den Angriff des *Hobbes* erschüttert worden ist, sind sich die gegensätzlichsten naturrechtlichen Doktrinen in schnellem Wechsel gefolgt; das Naturrecht erschien als so willkürlich wie jede individuelle Überzeugung, die, wenn mit der erforderlichen Kraft vertreten und auf schon vorhandene »reale« Tendenzen gestützt, wohl zur Bildung einer Partei, aber niemals zur Gründung und Festigung des *Staats* führen kann. Dies ist in der Tat das Ergebnis, zu dem eine neuere Kritik am Naturrecht kommt. »Wenn schon der einzelne Mensch seine jeweiligen Interessen naiv als ›Recht‹ erlebt, um wieviel mehr will jede Interessengruppe zur Durchsetzung ihrer Forderungen sich auf die Gerechtigkeit (sc. auf das Naturrecht) berufen können« (Kelsen, *Die philosophischen Grundlagen der Naturrechtslehre und des Rechtspositivismus*, Charlottenburg 1928, 77). Wenn das Naturrecht oder, genauer, die Naturrechte nur »Ideologien« sind, mit deren Hilfe die verschiedenen »Interessengruppen« ihre partikularen Bestrebungen zu universalen Forderungen umlügen – dann gehört das Naturrecht wahrlich dahin, wohin es sein zeitgenössischer Kritiker haben will, in die Rumpelkammer der Geschichte; dann ist von nun an

nur jene Rechtstheorie möglich, »die ernstlich auf jede Annahme eines Naturrechtes verzichtet, und die man als juristischen Positivismus bezeichnet« (63).

Wie immer es sich nun mit dem Naturrecht verhalten wird müssen – der Rechtspositivismus kann der Weisheit letztes Wort nicht sein. Sein »charakteristisches Ziel« ist laut Kelsen »die Reinheit seiner [1](sc. des Rechts)[1] Erkenntnis im Sinn *politischer Indifferenz* ... Das bedeutet nichts anderes, als dass er *die gegebene rechtliche Ordnung, ohne sie selbst als solche zu werten, hinnimmt* ...« (67). Ist eine solche Stellung überhaupt *möglich*? Sie ist vielleicht sogar *notwendig* als Berufspflicht des Juristen. Denn »gerade dem um seiner Schädlichkeit oder Inhumanität (willen) mißfälligen Recht gegenüber bewährt sich erst des reinen Juristen vornehmste Tugend: die Fähigkeit, seinen Verstand jeder Beeinflussung selbst durch die tiefsten persönlichen Überzeugungen und heissesten Herzenswünsche zu entziehen, die Befriedigung derselben nur auf dem Wege der Rechtsumbildung erwartend« (Bergbohm, *Jurisprudenz und Rechtsphilosophie*, I, Leipzig 1892, 398). Diese Berufspflicht des Juristen findet ihre nicht bloß juristische, sondern menschliche Begründung darin, dass jedenfalls die Rechtssicherheit ein hohes Gut ist, dass vielleicht die mangelhafteste Ordnung immer noch besser ist als gar keine Ordnung. So lässt sich die »wertfreie« Haltung wohl begründen – als Berufspflicht des Juristen; aber sie *bedarf* der Begründung – sogar wenn sie nur dem Juristen zugemutet wird; erst recht, wenn sie schlechthin behauptet, allen Menschen zugemutet wird. Als solche ist sie aber gar nicht möglich.

Der Rechtspositivismus behauptet: es gibt kein Recht vor dem positiven Recht; das hindert zwar die verschiedenen rechtspolitischen Parteien nicht daran, bereits während der Rechtsbildung von *der* Gerechtigkeit zu reden; diese Rede aber verhüllt, dass es *nur* um Interessen geht; jedes Naturrecht ist in Wahrheit nichts als die Ideologie einer Interessengruppe; aus dem vorrechtlichen Streit der verschiedenen Interessengruppen geht dasjenige Recht hervor, das allein Recht genannt zu werden verdient, das positive Recht. – Diese Auffassung setzt voraus, dass die Notwendigkeit besteht, die partikularen Interessen als gerechte Forderungen auszugeben. Diese Notwendigkeit besteht offenbar deshalb, weil die Interessen unverhüllt gar nicht vertretbar sind; denn öffentlich vertretbar ist nur, was dem öffentlichen Interesse dient, bzw. was als dem öffentlichen Interesse dienend allgemein oder bei der Mehrheit anerkannt ist. »Ideologie« ist also nur möglich, wenn es *vor*

allem positiven Recht einen Unterschied zwischen öffentlich vertretbar und öffentlich unvertretbar gibt. Es gibt also eine (für den Juristen als solchen möglicherweise belanglose) Instanz *vor* allem positiven Recht, die man als »Rechtsbewusstsein des Volkes«, als »öffentliche Meinung« o. ä. zu bezeichnen pflegt. Gäbe es nun eine »Interessengruppe«, die in Wahrnehmung ihrer Interessen zugleich die Interessen der Gesamtheit wahrnähme, so wäre der Anspruch dieser Gruppe, nicht bloße Interessen, sondern gerechte Forderungen zu vertreten, keine Ideologie, sondern Recht. Dass es eine solche Identität partikularer und allgemeiner Interessen *nicht* gibt, ist die Voraussetzung der rechtspositivistischen Behauptung, die besagt, *alle* rechtspolitischen Parteien verträten ihre partikularen Interessen als naturrechtliche Forderungen: ist doch für Kelsen das Gesamtinteresse nichts als eine »Fiktion«.[1] Daher haben alle Parteien das gleiche Recht: jede vertritt ihre Interessen. Nur so ist überhaupt »politische Indifferenz« möglich. Wie steht es denn aber unter der rechtspositivistischen Voraussetzung mit der Gleichheit aller Parteien in Wirklichkeit? Mögen immer alle Parteien auf Ideologien angewiesen sein – es sind doch nicht alle Parteien in *gleicher* Weise auf Ideologien angewiesen. Machen wir uns diesen Sachverhalt in möglichst drastischer Weise klar. Wenn die Besitzenden sagen würden: diese und diese Forderungen müssen erfüllt werden, widrigenfalls wir unseren Lebensstandard nicht aufrechterhalten können, so wird die übergrosse Mehrheit der nichts oder wenig Besitzenden über diese Begründung zur Tagesordnung übergehen; und nicht nur die Mehrheit wird das tun, sondern jeder vernünftige Mensch. Die Besitzenden müssen also ihre Forderungen als im Interesse aller vertreten ausgeben; sie bedürfen grundsätzlich einer Ideologie. Ganz anders steht es mit den Besitzlosen: sie können ihre Interessen unverhüllt vertreten; denn sie haben »nichts zu verlieren«; sie kämpfen um das Existenzminimum. Es gibt also eine Interessengruppe, die grundsätzlich in der Lage ist, ihre Interessen unverhüllt als solche wahrzunehmen. Ob sie nicht doch – etwa aus taktischen Gründen – von Ideologien Gebrauch macht, ist grundsätzlich gleichgültig: denn grundsätzlich ist sie nicht auf Ideologien angewiesen. Die Behauptung: alle rechtspolitischen Parteien nehmen nur das Interesse besonderer Interessengruppen wahr, führt also zu dem Eintreten für eine besondere, ausgezeichnete Interessengruppe, für diejenige Interes-

---

[1] *Wer soll der Hüter der Verfassung sein?* Berlin 1931, S. 30.

sengruppe nämlich, deren Sieg in dem Augenblick entschieden wäre, in dem offen, ohne Ideologie, die besonderen Interessen als solche wahrgenommen würden[2]. Es ist nicht zufällig, daß die Verdächtigung der Ideale als »Ideologien« in geschichtlich entscheidender Weise von dem einflussreichsten Anwalt der Interessen des Proletariats, von Marx, vollzogen worden ist. So enthüllt sich derjenige Rechtspositivismus, für den jedes Naturrecht nur die Ideologie einer Interessengruppe ist, als *Ideologie einer kryptomarxistischen Position*.[II] [1]Er impliziert daher alle *naturrechtlichen* Voraussetzungen, die im Marxismus »aufgehoben« sind.[1] Dem Rechtspositivismus Kelsens – und mutatis mutandis gilt dies von jedem Rechtspositivismus – liegt ein verhülltes Naturrecht zugrunde; der Rechtspositivismus ist nicht in Wahrheit, sondern nur in der Vorstellung seiner Vertreter möglich; er selbst ist, was das Naturrecht nach seiner Behauptung ist: eine Ideologie. Wie wird diese Ideologie aber möglich? Welche Wirklichkeit verhüllt sich mittels dieser Ideologie?

Auf diese Frage antwortet uns Kelsen selbst folgendermassen: »Eine anti-metaphysische, wissenschaftlich-kritische Weltanschauung mit ihrem Ideal der Objektivität will ebenso wie der Rechtspositivismus *nur in relativ ruhigen Zeiten*, in Epochen des sozialen Gleichgewichts gedeihen« (77). Die Bedingung des Rechtspositivismus ist die *Ruhe*. Diese Feststellung muss cum grano salis verstanden werden: schliesslich treibt Kelsen in der, wie er selbst hervorhebt, höchst unruhigen Gegenwart seinen Rechtspositivismus. Nicht auf die Ruhe oder Unruhe der Zeit kommt es also zuletzt an, sondern auf die *Beruhigtheit* oder *Unberuhigtheit* des Forschers.

Die Bedingung des Rechtspositivismus ist die Ruhe. Ganz abgesehen davon, dass die Ruhe zweideutig ist – es gibt eine Ruhe des Friedhofs und eine Ruhe vor dem Sturm –: es ist dem Menschen nicht vergönnt,

---

[II] Der Marxismus Kelsen[s] wird offenbar in seiner Polemik gegen Carl Schmitts Idee des »totalen Staats«; er erklärt: »In diesem Sinne: einer die Gesellschaft völlig absorbierenden Zwangsordnung kann nur der sozialistische Staat ein totaler Staat sein ... Mit der Wendung zum totalen Staat soll der Gegensatz von Staat und Gesellschaft seinen Sinn verloren haben. Aber vom Standpunkt des Proletariats und einer proletarischen Sozialtheorie hat dieser Gegensatz heute durchaus die gleiche Bedeutung wie ehemals vom Standpunkt des Bürgertums und einer bürgerlichen Staats- und Gesellschaftslehre, und ist darum heute ebenso aktuell und richtig wie je.« *Wer soll der Hüter der Verfassung sein?* [1]S. 34.[1]

schlechthin ruhig zu leben. Kelsen selbst spricht von »*relativ* ruhigen Zeiten«. In solchen Zeiten wird die absolute Unruhe, die unterhalb der relativen Ruhe schwelt, nicht oder kaum bemerkt. Das Recht will die Friedensordnung sein; es soll die friedensgefährliche Unruhe bemeistern. Kann aber bemeistert werden, was nicht erkannt, in seiner ganzen Gefährlichkeit erkannt ist? Die ganze Gefährlichkeit der menschlichen Unruhe wird am leichtesten in ruhigen Zeiten verkannt werden. Das heisst: ruhige Zeiten sind am wenigsten geeignet, diejenige Erkenntnis des Menschen zu ermöglichen, auf welche allein dauerhaftes Recht begründet werden kann, wie geeignet sie immer sein mögen, das im Hinblick auf die friedensgefährliche Unruhe ursprünglich erdachte Recht mit grösster »Reinheit« auszulegen, zu ordnen u. dgl. m.

Nur angesichts der *Unruhe*, nur *in* der Unruhe, wenn nicht gar in *Unruhen*, ist dasjenige Verständnis des Menschen zu gewinnen, aus welchem das zur Befriedung des Menschen geschaffene Recht verstanden werden kann: nur so kann radikal verstanden werden, dass und wie der Mensch Recht braucht; nur so ist *philosophisches* Verständnis des Rechts möglich. Damit nähern wir uns der Meinung des *Hobbes*, der »in relativ *unruhigen* Zeiten«, in Zeiten des Bürgerkriegs, *pacis studio* [1](*De Cive*, praef. ad lect.)[1], und nicht um der reinen Erkenntnis eines schon vorhandenen Rechts willen, eine philosophische Begründung des Rechts vollzogen hat. Indem er sich die ganze Gefährlichkeit und Gefährdetheit des Menschen unter Menschen und der Menschheit in der Welt klar machte, hat er als Naturrecht das dieser Situation des Menschen angemessene Verhalten bestimmt. Mag dieser Versuch – und alle anderen Versuche dieser Art – gescheitert sein: man wird nicht bestreiten können, dass er schon als solcher wahrer, weil der unruhigen Situation des Menschen angemessener ist, als das Unternehmen des Rechtspositivismus, das zugestandenermassen »nur in relativ ruhigen Zeiten gedeihen kann«.

Aber sind wir nicht ungerecht, indem wir aus *einer* selbstverräterischen Äusserung *eines* Rechtspositivisten, die sich ohne Schwierigkeit in ganz harmlosem Sinn interpretieren lässt – schliesslich setzt ja jede wissenschaftliche Tätigkeit eine »relative Ruhe« des Forschenden voraus –, die verborgene Voraussetzung *des* Rechtspositivismus erkennen wollen? Wir werden also um eine eingehendere Betrachtung der Voraussetzungen des Rechtspositivismus nicht herumkommen. Dieser Betrachtung legen wir das Werk zugrunde, das anerkanntermassen die ausführlichste und vollständigste Kritik des Naturrechts enthält: Carl

Bergbohms »Jurisprudenz und Rechtsphilosophie« (1. Band, Leipzig 1892).

Aus Kelsens Behauptung, dass der Rechtspositivismus nur in relativ ruhigen Zeiten gedeihen könne, glaubten wir schliessen zu dürfen, dass der Rechtspositivismus menschenunmöglich ist: der Mensch als das Wesen, das eine absolute Unruhe in sich birgt, ist eben darum hingewiesen auf das Naturrecht. Mit Bergbohm zu reden: »alle Menschen sind geborene Naturrechtsjuristen« (122). Mit welchem Recht kann Bergbohm dann aber Gegner des Naturrechts sein? Mit dem selben Recht, mit dem einer, der sagt: »alle Menschen sind geborene Sklaven ihrer Leidenschaften« Gegner der Leidenschaften sein kann. Das Interesse am Naturrecht ist ein leidenschaftlicher, unvernünftiger, bekämpfungswürdiger Hang. »Die gegebene rechtliche Ordnung, ohne sie selbst als solche zu werten«, hinzunehmen (Kelsen 67) – »das setzt, ausser dem guten Vorsatz und der strengen Zucht des Denkens, noch so viel Fähigkeit zur schmerzlichen Verleugnung der edelsten menschlichen Regungen voraus, wie sie nur äusserst selten erworben wird« (Bergbohm 122). Es gehört also eine *Askese* dazu, um mit dem Hang zum Naturrecht fertig zu werden; und zwar nicht eine Bändigung dunkler, tierischer Triebe, sondern die »schmerzliche Verleugnung der edelsten menschlichen Regungen«. Wir finden auch hier das Pathos der *Redlichkeit*, das wir überall auf dem Grund des Positivismus finden: den Ekel vor dem »*schönen* Wahn«, vor dem »Erhabenen«, vor der »Zauberkraft *hoher* Worte«. Gegen alle diese Verführung, die vom Naturrecht ausgeht, wird aufgerufen allein »*die Pflicht zur Wahrhaftigkeit*« (vgl. insbesondere 171 und 210). So zeigt sich wiederum auf dem Grund des Rechtspositivismus – dieses Mal in der Form einer nicht-positiven, natürlichen Verpflichtung – das Naturrecht.

Dagegen wendet der Rechtspositivist ein: welch unerträgliche Vertauschung der Begriffe! die Pflicht zur Wahrhaftigkeit ist eine ethische, keine rechtliche Pflicht. Wir erwidern: aber doch eine unbedingte Pflicht; gibt es aber überhaupt unbedingte Pflichten, dann wird es ja wohl auch solche unbedingte Pflichten geben, die eine Beziehung auf das menschliche Zusammenleben haben – gesetzt, es gäbe überhaupt Pflichten, die dieser Beziehung gänzlich entbehrten; gibt es aber nicht-positive Pflichten für den Menschen im Zusammenleben mit anderen, so gibt es ein Naturrecht. Aber – wendet der Rechtspositivist weiter ein – warum wird hier von »Recht« gesprochen? Offenbar, um den Rechts-Charakter, d. h. juristische Relevanz, für eine Norm zu erschleichen, die diesen Cha-

rakter nicht hat und nicht haben kann. Ethische Verpflichtungen, und seien sie auch nicht nur individual-ethisch, als Naturrecht, und damit doch als Recht zu bezeichnen, ist ein Mißbrauch der Sprache.[III]

Die *Sprache* ist eine mächtige Verbündete des Naturrechts. Nicht nur Juristen sprechen von »Recht«. Und selbst Juristen meinen, wenn sie von »Recht« sprechen, nicht immer positives Recht. So wenn Bergbohm sagt: »Erst das Falschwissen austreiben, um dann das *Recht*wissen an die Stelle zu setzen« (104). Oder, wenn er mit der naturrechtlichen Terminologie »nichts *Rechtes* zu beginnen« weiss (64). Solcherlei legt die Vermutung nahe, dass die Rede von »Recht« auch *vor* allem positiven Recht einen unverächtlichen Sinn habe; dass das positive Recht ein Abkömmling des von der Sprache ursprünglich gemeinten Rechts sei; dass das positive Recht, von seinem nicht-positiven Lebensboden abgerissen, unverständlich und lebensunfähig werde. Bergbohm ist sich der Gefahr bewusst, die dem Rechtspositivismus von der Sprache her droht. Das nicht-positive *Recht* »hat bei den Leuten denselben Namen (sc. wie das positive *Recht*), also, schließt man unbewußt und aller Vorsicht zum Trotz unter dem bekannten Einfluss der Sprache auf das Denken, ist es auch das nämliche Ding« (51). Gegen die Vieldeutigkeit der Sprache der »Leute« schützt nur »die Eindeutigkeit wahrhaft technischer Ausdrücke« (61). Und als technischer Ausdruck verstanden, bedeutet »Recht«, wie Bergbohm nicht müde wird zu versichern, nur das positive Recht. Aber der Verdacht will nicht schweigen, dass die Vieldeutigkeit des Wortes »Recht« sachliche Gründe habe, dass »Recht« in »Naturrecht« und »positives Recht« identisch sei. Hier sieht Bergbohm keinen anderen Ausweg mehr als die Erklärung: »es liegt einfach ein gesundes Sträuben (sc. des Sprachgeistes), für unnütze Vorstellungen neue Ausdrücke zu schaffen, vor« (45 Anm.). Mit anderen Worten: die Sprache selbst meint mit »Recht« nur das positive Recht. Daher sei den Vertretern des Naturrechts »nichts übriggeblieben, als diese ephemeren Produkte ihrer Subjektivität (sc. das Naturrecht) mit unter das sprachliche Gewand der objektiv begründeten Vorstellung vom Recht schlüpfen zu lassen – unvorteilhaft war das für sie gerade nicht!« (l. c.). Man

[III] Solange das positive Recht »ganz bejaht wird, thut es die Vernunft allein (sc. als kritischer Maßstab des positiven Rechts) auch und bedarf es keines Vernunft*rechts*, genügt die sittliche Tadellosigkeit und ist die Billigung durch ein ethisches *Recht* nicht erforderlich . . .« Bergbohm 401.

wird bei dem besten Willen über den wissenschaftlichen Wert dieser Erklärung nicht anders urteilen können als über die Erklärung der Religion aus dem Priesterbetrug. Der Kampf des Rechtspositivisten gegen das Naturrecht und damit gegen die Sprache führt sich vollends ad absurdum in der Bemerkung: »Das verwerfliche Recht bezeichnen wir als *Miß*recht, während der richtige Naturrechtsphilosoph daran zu erkennen ist, dass er es, eben weil seine Vernunfterkenntnis das wahre Recht ist, als *Nicht*-Recht qualifiziert; ja mancher, der seine subjektivste Überzeugung ohne weiteres heiligspricht, missachtet die Sprache so gründlich, dass er in einem solchen Falle einfach *Un*recht sagt« (145). Die Sprache »verführt« also den eingeschworensten Rechtspositivisten dazu, innerhalb des positiven Rechts zwischen Mißrecht und – Nicht-Mißrecht zu unterscheiden. Was ist aber der Teil des positiven Rechts, der nicht Mißrecht ist, anderes als der Teil, der dem gerechten Recht, dem Naturrecht gemäss ist? »Mißrecht« bedeutet doch jedenfalls: ein Recht, das nicht vollkommenes Recht ist; seiner formellen Verbindlichkeit nach ist es zwar vollkommenes Recht; aber die mangelnde materielle Güte zwingt dazu, es als Mißrecht zu qualifizieren; das heisst also: die materielle Güte gehört wesentlich zum vollkommenen Recht; es gibt also, wenn es positives Mißrecht gibt, eine nicht-positive, natürliche Norm, die eine[3] Beurteilung (und damit u. U. auch eine Verurteilung) des positiven Rechts gestattet.

Bergbohms Kritik am Naturrecht ist eine Kritik vom Standpunkt des Juristen, nicht vom Standpunkt des Menschen; denn »alle Menschen sind geborene Naturrechtsjuristen« (122). Dennoch hat diese Kritik einen nicht bloß juristischen Sinn: es ist ihr darum zu tun, »die Autorität des positiven Rechts in jeder Beziehung ungeschmälert« zu erhalten (396). Für diese Kritik stellt sich das Problem des Naturrechts in der Weise, dass das Desiderat des Naturrechts sich vor dem Forum des positiven Rechts ausweisen muss: »Das ideelle Recht findet . . . den Platz besetzt durch das positive, welches die äusseren Lebensverhältnisse und Handlungen der Menschen tatsächlich regiert, soweit dies mittels abstrakter Normen möglich ist. Es muss auf irgendeine Weise Stellung zu ihm nehmen« (371). Worin ist aber dieser Vorrang des positiven Rechts begründet? Warum ist es denn ein unbedingtes Erfordernis, dass »die Autorität des positiven Rechts in jeder Beziehung ungeschmälert« bleibt? Dass das positive Recht überhaupt einen Grund hat, wird der Sache nach zugegeben: es findet »in reinen Tatsächlichkeiten, physischen und psychischen, seine genügende Stütze«, aber nicht schon in

einem *Recht* (400). Tatsächlichkeiten aber können bloß äusserlich zwingen, nicht innerlich binden. Wenn es nichts gibt, was den Menschen zur Anerkennung des positiven Rechts *verpflichtet*, dann kann die Autorität des positiven Rechts nicht nur nicht in jeder Beziehung ungeschmälert bleiben, dann hat das positive Recht vielmehr keine grössere Autorität als jedes andere factum brutum. Das positive Recht hängt in der Luft, wenn es keinen naturrechtlichen Grund hat. Dagegen weiß Bergbohm nur zu erinnern: »Wenn *jedes* Recht nicht in reinen Tatsächlichkeiten, physischen und psychischen, seine genügende Stütze findet, so muss man *vielleicht* auch weiter nach demjenigen Recht forschen, auf welchem das Naturrecht seinerseits ruht u. s. w.« (400). Man müsste, um die Autorität des positiven Rechts zu begründen, danach nicht nur vielleicht, sondern notwendig forschen, wenn das Naturrecht die Autorität des positiven Rechts nicht aus dem *letzten* Zweck, ohne den der Mensch aufhören würde, Mensch zu sein, begründen würde. Und gesetzt, ein solcher Zweck liesse sich nicht ermitteln, so wäre die Autorität des positiven Rechts dahin.

Mag immer der Rechtspositivismus »nur in relativ ruhigen Zeiten gedeihen« können, also daran gebunden sein, dass der Mensch darauf verzichtet, radikal zu fragen; mag immer der Mensch als »geborener Naturrechtsjurist« nur indem er aufhört, Mensch zu sein, aufhören können, an das Naturrecht zu glauben oder nach dem Naturrecht zu fragen; mag immer das Naturrecht nur ausrottbar sein, indem die Sprache ausgerottet wird; mag immer die Autorität des positiven Rechts völlig untergraben werden, wenn das Naturrecht nicht festgehalten wird: die Rechtspositivisten können doch nicht einen als solchen offenbaren Widersinn gewollt haben; es muss doch eine verständliche Verführung zum Rechtspositivismus geben oder gegeben haben. Die positivistische Leugnung des Naturrechts ist nur zu verstehen als Teilaktion des Kampfes gegen alle »Metaphysik«, der die ganze Breite des 19. Jahrhunderts beherrscht. Wird einmal der Vorrang der positiven Wissenschaft vor der Philosophie vorausgesetzt – und diese Voraussetzung konnte dem Jahrhundert nicht fragwürdig erscheinen, das der positiven Wissenschaft »die Mühsal der Forscherarbeit«, hingegen der Philosophie die »geringe Anstrengung der Einbildungskraft« (Bergbohm 200) zugeordnet glaubte –, so ergibt sich für die Rechtsphilosophie, dass sie vorzüglich die Vertreter der positiven Rechtswissenschaft, der »*exakten* Jurisprudenz« (133) anhören muss. Die positive Rechtswissenschaft ist nun überzeugt, dass der Rechtsbetrieb mit dem positiven Recht völlig

auskommt; es besteht kein Bedürfnis des Juristen als solchen nach einem Naturrecht; es gibt keine Lücken im positiven Recht, zu deren Ausfüllung man des Naturrechts bedürfte (371–393). Die Rechtsphilosophie beschränkt sich daher auf eine »Grundlegung«, auf eine »Rechtfertigung« der positiven Rechts*wissenschaft*; sie ist in Gefahr, nichts anderes zu werden als eine Methodologie der Jurisprudenz. Die Rechtsphilosophie wird zu einer Methodologie der Rechtswissenschaft denaturiert, ganz eben so wie die Naturphilosophie zu einer Methodologie der Naturwissenschaft denaturiert wird. Allgemein darf man über die Philosophie dieses Zeitalters sagen: sie bezieht sich auf die Sachen immer nur durch das Medium der positiven Wissenschaften von den Sachen. Diese Denaturierung der Philosophie setzt voraus den Glauben an das Funktionieren der positiven Wissenschaften; dieser Glaube ist ein Element, vielleicht sogar der Träger, des Glaubens an die »Kultur«, die sich gliedert in die »Kulturprovinzen« (Natorp) der Wissenschaft, der Sittlichkeit und des Rechts, der Kunst und der Religion. Die nachdenkenderen Kulturphilosophen blieben sich zwar dessen bewußt, dass sie die Aufgabe hätten, die Normen aufzuklären, an denen die empirische Kultur gemessen werden könne; aber dass die Aufgabe des Menschen grundsätzlich als »Kultur« zu bestimmen sei, dass zur »Kultur« wesentlich Wissenschaft, Sittlichkeit, Recht und Kunst, dazu, wie wenigstens viele lehrten, die Religion, gehöre, daran wagte sich das Fragen dieses Zeitalters nicht. Der Rechtspositivismus beruht also zuletzt auf dem Glauben an die Grundlagen, auf denen das vergangene Jahrhundert gearbeitet und – geruht hat; er setzt eine nachgerade unvorstellbar gewordene allgemeine *Beruhigtheit* voraus. Seitdem[4] der Glaube des vergangenen Jahrhunderts wankend geworden ist, seitdem regt sich zugleich mit dem Zweifel an der »Kultur« auch der Zweifel an Recht und Rechtswissenschaft; nunmehr steht weder die Autorität des positiven Rechts noch die Kompetenz der positiven Rechtswissenschaft in Sachen des Naturrechts unumstritten fest. Die Frage des Naturrechts drängt sich in ihrer natürlichen Schärfe auf.

Erwägungen von der Art der vorangehenden haben eine sehr begrenzte Geltung. Sie genügen, um daran zu erinnern, dass und warum das Naturrecht auch heute noch und gerade heute wieder ein Desiderat ist. Sie beweisen nicht, dass dieses Desiderat erfüllt, nicht einmal, dass es erfüllbar ist; sie beweisen gegen den Rechtspositivismus, aber nicht für das Naturrecht. Die Gegner des Naturrechts behaupten, mit zwingenden Gründen zeigen zu können, dass das Naturrecht in sich selbst unmöglich

ist. Wir haben also nachzuprüfen, ob die angeblichen Gründe der Naturrechtsgegner stichhaltig sind.

Die Frage nach dem Naturrecht meint die richtige Ordnung des menschlichen Zusammenlebens; die richtige Ordnung ist diejenige Ordnung, die von der Vernunft bestimmt wird. Dagegen erhebt sich der Einwand: die Vernunft kann die richtige Ordnung nur formal bestimmen; das Naturrecht bleibt notwendig *leer*, nichtssagend. Dieser Einwand wird bereits durch die tägliche Erfahrung widerlegt. In dem Streit um die Reform der Ehegesetzgebung berufen sich ausdrücklich oder unausdrücklich die beiden Parteien auf ein Naturrecht: auf die naturrechtlich begründete Autorität der Einrichtung der Ehe oder auf das Naturrecht der in der Ehe vereinigten Einzelnen, über ihr Zusammenleben und damit über dessen Auflösung frei zu verfügen. Sowohl das Naturrecht der Verpflichtung als auch das Naturrecht des Anspruchs (der »Menschenrechte«) ist eminent konkret. Jedem dieser geschichtlich allein wirksamen Naturrechte liegt ein Lebensideal zugrunde, das sich nicht eindeutig juristisch kodifizieren lassen mag,[5] das aber dem Gesetzgeber eindeutige Direktiven für die Entscheidung aller *grundsätzlichen* Fragen an die Hand gibt. Nach dem Naturrecht wird freilich nicht durch ein Gericht entschieden werden können, »ob eine Ehe wegen unvollkommener Form der Trauung ungültig ist« (Savigny, *Vom Beruf unsrer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*, 2. Aufl. Heidelberg 1828, 76); wohl aber gibt das Naturrecht Direktiven darüber, ob die einmal geschlossene Ehe nach dem Gutdünken der beiden Ehegatten aufgelöst werden darf oder nicht. Nach dem Naturrecht mag sich nur das »als Wesen der Gerechtigkeit erkannte Prinzip der Gleichheit«, nicht aber, »*was* oder *wer* gleich sei«, bestimmen lassen (Kelsen 69); damit ist aber keineswegs gezeigt, dass das Prinzip der Gleichheit eine leere Abstraktion darstellt; das »von Platon und Aristoteles bis Fries und Nelson« behauptete Prinzip der Gleichheit hat doch bei Platon und Aristoteles einerseits, bei Fries und Nelson andererseits einen grundverschiedenen Sinn: bei den Alten schliesst es nicht aus sondern ein, dass es von Natur Sklaven und Herren gibt, bei den Modernen[6] bedeutet es die schlechthinige Gleichheit aller Menschen; und welche Differenz soll konkret sein, wenn diese nicht konkret ist! Die Behauptung, dass das Naturrecht nicht über »inhaltsleere Abstraktionen« hinauskommen könne (M. E. Mayer, *Rechtsphilosophie*, 2. Aufl., Berlin 1926, 10), wird durch die gesamte Geschichte des Naturrechts widerlegt. Es hätte nie zu der berüchtigten »Anarchie der Systeme« innerhalb der Disziplin des

Naturrechts kommen können, wenn sich nicht sehr konkrete Vorstellungen von der rechten Ordnung des menschlichen Zusammenlebens feindlich gegenübergestanden hätten.

Aber – wird man weiter einwenden – ist der konkrete Inhalt der verschiedenen Naturrechte nicht erschlichen worden? Um diesen Einwand vertreten zu können, müsste man *entweder* durch eine genaue kritische Analyse aller oder doch mindestens der wichtigsten Naturrechtstheorien gezeigt haben, dass sie auf Erschleichungen beruhen; und das ist niemals gezeigt worden. *Oder* man müsste auf Grund einer Kritik der Vernunft zeigen, dass die Vernunft nicht mehr als die rein formalen Strukturen des Rechts zu bestimmen vermag; was diese Beweismöglichkeiten angeht, so spricht gegen sie von vorne herein die Tatsache, dass der Begründer der Vernunftkritik am Naturrecht festgehalten hat; mit der Auskunft, dass Kant eben[7] »in den ausgetretenen Gleisen der Naturrechtslehre geblieben« sei (Kelsen 76), werden wir uns nicht zufrieden geben: Kant wird am Ende nicht schlechter als seine Ausleger gewusst haben, was er trotz oder wegen des »Formalismus« vertreten konnte.

Die Meinung, das Naturrecht könne nicht über »inhaltsleere Abstraktionen« hinauskommen, hat weder in einer einigermassen zureichenden Induktion aus der Geschichte des Naturrechts noch in einer Kritik der Vernunft überhaupt ihren Grund. Sie ergibt sich vielmehr aus folgender, gegen das Naturrecht gerichteten Überlegung (vgl. Bergbohm 419 ff. und Mayer 10): Wenn *die* Vernunft das Naturrecht bestimmt, so ist das Naturrecht unwandelbar, für alle Zeiten gültig; nun zeigt aber die geschichtliche Erfahrung, dass die Momente des Rechts, die in allen Zeiten anerkannt waren, nicht mehr als »inhaltsleere Abstraktionen« sind. Also kann das Naturrecht nicht über »inhaltsleere Abstraktionen« hinauskommen. Dieser Trugschluss wird durch die Tatsache verständlich, dass sehr oft in der Geschichte des Naturrechts die Geltung *für* alle Zeiten (und Völker) als Anerkanntheit *von*[8] allen Zeiten (und Völkern) verstanden worden ist; dass daran kein bloßes Mißverständnis schuld ist, kann und braucht hier nicht gezeigt zu werden; es genügt der Hinweis darauf, dass ein hervorragender Naturrechtslehrer, Hobbes, in seiner Polemik gegen die naturrechtliche Tradition den Gesichtspunkt der faktischen Anerkanntheit ausdrücklich verworfen hat (*De Cive* II 1), um zu zeigen, dass mit der Behauptung des Naturrechts die Behauptung, es sei das Naturrecht grundsätzlich immer und überall anerkannt worden, nicht notwendig verknüpft ist.

Die Anarchie innerhalb der Naturrechts-Disziplin schien zu beweisen, dass das Naturrecht nicht notwendig leer sei: es standen sich jeweils die *inhaltlich* verschiedensten Naturrechtslehren gegenüber. Gegen die Behauptung, diese Inhalte seien erschlichen, nicht in zwingenden Überlegungen begründet, machten wir geltend: diese Behauptung müsse durch eine kritische Nachprüfung wenigstens der wichtigsten Naturrechtslehren erhärtet werden. Dagegen wird man sagen: die Anarchie innerhalb der Naturrechts-Disziplin ist – weit davon entfernt zu beweisen, dass das Naturrecht nicht notwendig leer sei – vielmehr des Beweises genug und übergenug, dass das, worin Übereinstimmung der Meinungen, wissenschaftliche Überzeugung erzielt werden kann, nur leere Abstraktionen sein können[IV]; und was den Beweis dafür angeht, dass es bei der Begründung der verschiedenen Naturrechtslehren nicht mit rechten Dingen zugegangen ist – nun so liefern ihn gegenüber jeder einzelnen Naturrechtstheorie alle anderen Naturrechtstheorien; jede ist längst von allen anderen widerlegt worden. »Der . . . Rationalismus sah, am Ende seines Werkes stehend, statt der in Anspruch genommenen ratio eine unübersehbare Vielheit von rationes« (Manigk, *Die Idee des Naturrechts*, Berlin und Leipzig 1926, 4). »Von einander divergierende Vernunftrechtssätze enthielten in ihrer Gesamtheit einen Widerspruch zu dem vom Einzelnen erhobenen Anspruch der Absolutheit« (l. c. 6). Wir wollen einmal unterstellen, die Anarchie in der Lehre vom Naturrecht habe wirklich den Charakter eines Krieges aller gegen alle (den sie in Wahrheit nicht hat), so würde selbst daraus nichts gegen die Notwendigkeit, nach dem Naturrecht zu fragen, folgen: alle philosophischen Disziplinen befinden sich in der gleichen Lage; ist etwa innerhalb der Ethik oder der Wissenschaftslehre weniger Streit als innerhalb der Naturrechtslehre? Aus der Tatsache, dass in der Naturrechtslehre *bisher* keine Übereinstimmung der Meinungen erzielt worden ist, folgt nichts wider die Möglichkeit des Naturrechts. Diese Tatsache kann allenfalls nur noch ein Antrieb *mehr* sein, ernstlich nach dem Naturrecht zu fragen. Und ferner: die Tatsache der Anarchie wird eigentlich nur behauptet, sie ist nicht bewiesen. Dass der Eindruck der Anarchie

---

[IV] »Sodann ist die auffällige Tatsache zu beherzigen und daraus der Schluss auf die Leerheit des Naturrechtsbegriffes zu ziehen, dass derselbe bei allen, unter sich doch so verschiedenartigen rechtsphilosophischen Hauptrichtungen der ersten Hälfte des XIX. Jahrhunderts eine Haupt- oder Nebenrolle spielt« (Bergbohm 176).

besteht, ist zuzugeben; aber dass dieser Eindruck nicht bloß ein erster, oberflächlicher Eindruck ist, das müsste bewiesen werden. Gewiß – Hobbes bekämpft Grotius, Rousseau bekämpft Hobbes usw. usw.: aber mit triftigen Gründen? Die Gründe, mit denen sich die verschiedenen Naturrechtslehrer bekämpfen, müssten *geprüft* werden. Vor dieser Prüfung läßt sich schlechterdings nicht sagen, ob nicht am Ende eine der von allen anderen Philosophen befehdeten Naturrechtslehren die richtige Lehre ist. Und selbst wenn sich ergäbe, dass keine dieser Lehren aufrecht zu erhalten ist – vielleicht sind die Früheren gescheitert, weil sie von einem falschen Ansatz ausgegangen sind; dann ergäbe sich für uns, dass wir von neuem, dass wir ganz von vorne anfangen müssten.

Aus dem *faktischen* Scheitern der Früheren folgt nichts wider die Unmöglichkeit ihres Unternehmens. Die Tatsache der Anarchie in der Naturrechtslehre wird zu einem Argument wider die Möglichkeit des Naturrechts als solchen tatsächlich erst deshalb, weil man den Grund für die *Notwendigkeit* des Scheiterns und damit der Anarchie zu kennen glaubt. Die Gegner des Naturrechts geben uns gleichsam zu, dass die Naturrechtslehrer »nur« darum gescheitert sind, weil sie von einem falschen Ansatz ausgegangen sind; aber – meinen sie – der falsche Ansatz ist eben die Frage nach *dem* Naturrecht, dem einen, ewigen Naturrecht. Die Naturrechtslehrer mussten scheitern, weil sie *das* Naturrecht suchten. Denn es gibt nicht das eine, ewige Naturrecht, sondern jedes Zeitalter (bzw. jedes Volk, bzw. jede Klasse) hat *sein* Rechtsideal. So wie es nicht die eine, ewige Wahrheit, sondern nur eine jeweilige Wahrheit gibt. Vernünftigerweise lässt sich daher nur, höchstens nach dem *jeweiligen*, für die Menschen einer *bestimmten* Situation geltenden Rechtsideal fragen; jedenfalls lässt sich kein anderes Rechtsideal finden. So wird sogar eine historische Rechtfertigung des Naturrechts möglich: die Naturrechtslehrer haben zwar *das* Recht gesucht, aber sie haben das Rechtsideal ihres Zeitalters gefunden, bzw. formuliert; sie sind gescheitert – gemessen an *ihrem* Maßstab; vom historischen Bewußtsein aus beurteilt, sind sie ans Ziel, an das einzig erreichbare Ziel gelangt. Nachdem nun aber die geschichtliche Bedingtheit alles menschlichen Tuns und Denkens durchschaut ist, wäre es *unredlich*, fernerhin ein absolutes Menschliches zu postulieren.

Textkritische Anmerkungen

[ ] enthält Ergänzungen des Herausgebers.
⟨ ⟩ kennzeichnet Streichungen von Leo Strauss.
[1] Von Leo Strauss zwischen den Zeilen oder am Rand eingefügt bzw. ergänzt.
[2] ⟨wird⟩
[3] ein ⟨Urteil⟩
[4] Seitdem ⟨das vergan⟩
[5] Typoskript: lassen massen mag
[6] Typoskript: modernen
[7] ⟨gegen⟩
[8] ⟨*in*⟩

Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen[1]

(1932)

I.

Die Abhandlung Schmitts steht im Dienst der Frage nach der »Ordnung der menschlichen Dinge« (81), d. i. nach dem Staat. Angesichts der Tatsache, daß der Staat in der Gegenwart so fragwürdig geworden ist wie mindestens seit Jahrhunderten nicht (11), fordert das Verständnis des Staates eine radikale Grundlegung, »eine einfache und elementare Darlegung« dessen, was der Grund des Staates ist, und das heißt: des Politischen; denn »der Begriff des Staates setzt den Begriff des Politischen voraus« (7). *

Diese These, mit der die Untersuchung über den Begriff des Politischen eröffnet wird, muß gemäß den allgemeinen Verständnisprinzipien Schmitts selbst verstanden werden. Diesen Prinzipien zufolge kann der Satz: »das Politische ist früher als der Staat« nicht eine ewige Wahrheit, sondern nur eine gegenwärtige Wahrheit zum Ausdruck bringen wollen. Denn »aller Geist (ist) nur gegenwärtiger Geist« (66); »alle Begriffe der geistigen Sphäre, einschließlich des Begriffes Geist, sind in sich pluralistisch und nur aus der konkreten politischen Existenz heraus zu verstehen« (71); »alle politischen Begriffe, Vorstellungen und Worte (haben) einen polemischen Sinn; sie haben eine konkrete Gegensätzlichkeit im Auge, sind an eine konkrete Situation gebunden . . .« (18). Gemäß diesen Grundsätzen muß gefragt werden: inwiefern nötigt die gegenwärtige Situation dazu, im Politischen den Grund des Staates zu erken-

[1] Der Begriff des Politischen. Mit einer Rede über das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen neu herausgegeben von Carl Schmitt, München und Leipzig 1932. – Die oben in Klammern angegebenen Ziffern bezeichnen die Seitenzahlen dieser Schrift.

nen? gegenüber welchem Gegner tritt das Politische als Grund des Staates hervor?

Die gegenwärtige Situation ist dadurch gekennzeichnet, daß ein dreihundertjähriger Prozeß »an seinem Ende angelangt« ist (80). Das
733 Zeitalter, an dessen Ende wir stehen, ist »das Zeitalter der Neu|tralisierungen und Entpolitisierungen«. Die Entpolitisierung ist nicht nur das zufällige oder auch notwendige Resultat der modernen Entwicklung, sondern ihr ursprüngliches und eigentliches Ziel; die Bewegung, in welcher der moderne Geist seine größte Wirksamkeit gewonnen hat, der Liberalismus, ist eben durch die *Negation* des Politischen gekennzeichnet (55 ff.). Ist der Liberalismus nunmehr unglaubwürdig geworden, muß ihm daher ein »anderes System« entgegengestellt werden, so ist jedenfalls das erste Wort gegen den Liberalismus: die *Position* des Politischen. Und wenn der Liberalismus durch die Negation des Politischen die Begründung des Staates, oder genauer: die Herstellung des vernunftgemäßen Zusammenlebens, zu bewerkstelligen glaubte, so drängt sich nunmehr, nach dem Scheitern des Liberalismus, der Gedanke auf, daß nur von der Position des Politischen aus der Staat verstanden werden könne. So ist also Schmitts Grundthese ganz und gar durch die Polemik gegen den Liberalismus bedingt; sie ist nur als polemisch, nur »aus der konkreten politischen Existenz heraus zu verstehen«.

Schmitts Aufgabe ist durch das Faktum des Scheiterns des Liberalismus bestimmt. Mit diesem Scheitern hat es folgende Bewandtnis: Der Liberalismus hat das Politische negiert; er hat es damit aber nicht aus der Welt geschafft, sondern nur verdeckt; er hat dazu geführt, daß vermittelst einer antipolitischen Redeweise – Politik getrieben wird. Der Liberalismus hat also nicht das Politische, sondern nur das Verständnis des Politischen, die Aufrichtigkeit hinsichtlich des Politischen getötet (53 ff.). Um die durch den Liberalismus herbeigeführte Vernebelung der Wirklichkeit zu beseitigen, muß das Politische als solches und als schlechterdings unnegierbar herausgestellt werden. Das Politische muß aus seiner durch den Liberalismus verschuldeten Verdecktheit zuerst einmal ans Tageslicht gezogen werden, damit die Frage nach dem Staat ernstlich gestellt werden kann.

Es ist also nicht damit getan, daß das Scheitern des Liberalismus als ein Faktum festgestellt wird; daß gezeigt wird, wie der Liberalismus sich selbst in jeder politischen Handlung ad absurdum führt; daß darauf hingewiesen wird, »daß alle guten Beobachter ... daran verzweifelten, hier (sc. im Liberalismus) ein politisches Prinzip oder eine gedankliche

Konsequenz zu finden« (57). Es genügt auch nicht die Einsicht, daß die offenbare Inkonsequenz jeder liberalen Politik die notwendige Konsequenz der grundsätzlichen Negation des Politischen ist (56). Es kommt vielmehr darauf an, die in der Inkonsequenz aller liberalen *Politik* sich bekundende »erstaunlich konsequente Systematik liberalen *Denkens*« durch ein »anderes System« (58) zu ersetzen, durch ein System nämlich, welches das Politische nicht negiert, sondern zur Anerkennung bringt.

Schmitt ist sich dessen bewußt – und dies allein genügt, um die Bedeutung seiner Anstrengungen zu kennzeichnen; denn er steht mit diesem Bewußtsein unter den Gegnern des Liberalismus, die gewöhnlich eine ausgearbeitete illiberale Doktrin in der Tasche tragen, ganz allein –, daß die »erstaunlich konsequente ... Systematik liberalen | Denkens« *734*
»trotz aller Rückschläge, heute in Europa noch durch kein anderes System« ersetzt ist (58). Damit deutet Schmitt auf die grundsätzliche Schwierigkeit auch *seiner* Untersuchung hin. Denn wenn es wahr ist, daß die »Systematik liberalen Denkens« »heute in Europa noch durch kein anderes System« ersetzt ist, so steht zu erwarten, daß auch er genötigt ist, in der Darlegung seiner Ansichten von Elementen des liberalen Denkens Gebrauch zu machen. Daraus ergibt sich die Vorläufigkeit der Schmittschen Aufstellungen. Schmitt spricht es selbst aus: er will nicht mehr als »ein unermeßliches Problem theoretisch ›*encadrieren*‹«; die Thesen seiner Schrift »sind als *Ausgangspunkt* einer sachlichen Erörterung gedacht« (82). Für den Kritiker erwächst hieraus die Pflicht, mehr auf das hinzuhören, worin sich Schmitt von der herrschenden Ansicht unterscheidet, als auf das, worin er bloß der herrschenden Ansicht folgt.

II.

Schmitt verzichtet ausdrücklich darauf, eine »erschöpfende Definition« des Politischen zu geben (14). Er versteht die Frage nach dem »*Wesen* des Politischen« (7) von vornherein als Frage nach dem *Spezifischen* des Politischen (8 und 13 f.). Gewiß nicht deshalb, weil er die Frage nach dem Genus, innerhalb dessen die spezifische Differenz des Politischen bestimmt werden muß, für schon beantwortet oder gar für gleichgültig hält, sondern gerade auf Grund eines tiefen Verdachts gegen die heute nächstliegende Antwort: er bahnt sich den Weg zu einer ursprünglichen Antwort auf die Frage nach dem Genus, indem er am Phänomen des

Politischen die nächstliegende Antwort ad absurdum führt. Die trotz aller Anfechtungen auch heute noch nächstliegende, eigentlich liberale Antwort auf die Frage nach dem Genus, innerhalb dessen die Eigenart des Politischen und damit des Staates zu bestimmen ist, lautet: dieses Genus ist die »*Kultur*«, d.h. die Totalität »menschlichen Denkens und Handelns«, die sich gliedert in »verschiedene, relativ selbständige Sachgebiete« (13), in »Kulturprovinzen« (Natorp). Im Gesichtskreis dieser Antwort würde Schmitt verbleiben, wenn er, wie es zunächst den Anschein hat, sagen würde: so wie »auf dem Gebiet des Moralischen die letzten Unterscheidungen Gut und Böse sind; im Ästhetischen Schön und Häßlich; im Ökonomischen Nützlich und Schädlich«, ebenso ist die »spezifisch politische Unterscheidung ... die Unterscheidung von Freund und Feind« (14). Diese Neben- und Gleichordnung des Politischen mit anderen »Kulturprovinzen« wird indessen ausdrücklich verworfen: die Unterscheidung von Freund und Feind ist »jenen anderen Unterscheidungen ... *nicht gleichwertig und analog*«; das Politische bezeichnet *kein* »eigenes neues *Sachgebiet*« (14). Damit ist gesagt: das Verständnis des Politischen impliziert eine grundsätzliche Kritik zum mindesten des herrschenden Kulturbegriffs.

Diese Kritik bringt Schmitt nicht überall zum Ausdruck. Auch er
735 spricht – der Sprechweise einer ganzen Literatur folgend – gelegent|lich von den »verschiedenen, relativ selbständigen Sachgebieten menschlichen Denkens und Handelns« (13) oder von den verschiedenen »Sphären menschlichen Lebens und Denkens« (53). An einer Stelle (59) drückt er sich so aus, daß ein oberflächlicher Leser den Eindruck gewinnen könnte: Schmitt wolle, nachdem der Liberalismus die Autonomie des Ästhetischen, der Moral, der Wissenschaft, der Wirtschaft usw. zur Anerkennung gebracht habe, nunmehr seinerseits gegen den Liberalismus, aber doch in Fortsetzung der liberalen Autonomiebestrebungen die Autonomie des Politischen zur Anerkennung bringen. Wie wenig dies Schmitts Meinung ist, zeigen freilich schon die Anführungszeichen, mit denen er das Wort »Autonomie« in dem Ausdruck »Autonomie der verschiedenen Gebiete des menschlichen Lebens« versieht. Deutlicher wird es in seiner Hervorhebung der »*Selbstverständlichkeit*«, mit welcher der Liberalismus »die ›Autonomie‹ der verschiedenen Gebiete des menschlichen Lebens nicht nur anerkennt, sondern zur Spezialisierung und sogar zur völligen Isolierung übertreibt« (59). Vollends deutlich wird der Abstand Schmitts vom herrschenden Kulturbegriff in folgender indirekten Kennzeichnung des Ästhetischen: »der Weg vom Meta-

physischen und Moralischen zum Ökonomischen geht über das Ästhetische, und der Weg über den noch so sublimen ästhetischen Konsum und Genuß ist der sicherste und bequemste Weg zur allgemeinen Ökonomisierung des geistigen Lebens . . .« (70); denn der herrschende Kulturbegriff schließt in jedem Fall die Anerkennung des autonomen Wertes des Ästhetischen ein, gesetzt, er werde nicht gerade durch diese Anerkennung überhaupt erst konstituiert. Von hier aus ergibt sich mindestens die Forderung, daß der herrschende Kulturbegriff durch einen anderen Kulturbegriff ersetzt werde. Und zwar wird diese Ersetzung auf der Einsicht in das Spezifische des Politischen fußen müssen.

Schmitt verzichtet, wie wir gesehen haben, ausdrücklich auf eine »erschöpfende Definition« des Politischen. Davon ausgehend, daß die »verschiedenen, relativ selbständigen Sachgebiete menschlichen Denkens und Handelns« (das Moralische, das Ästhetische, das Ökonomische usw.) ihre »eigenen Kriterien« haben, durch die sie in ihrer relativen Selbständigkeit konstituiert werden, fragt er nach dem »Kriterium des Politischen«. Die in Rede stehenden Kriterien haben den Charakter »letzter Unterscheidungen«, genauer: letzter »Gegensätze«. So ist das Kriterium des Moralischen der Gegensatz Gut–Böse, das Kriterium des Ästhetischen der Gegensatz Schön–Häßlich usw. In Orientierung an diesem allgemeinen Verhältnis bestimmt Schmitt als »die spezifisch politische Unterscheidung . . . die Unterscheidung von Freund und Feind« (13 f.). Dabei ist unter »Feind« – und also auch unter »Freund« – immer nur der *öffentliche* Feind (Freund), »eine wenigstens eventuell, d. h. der realen Möglichkeit nach kämpfende *Gesamtheit* von Menschen, die einer ebensolchen Gesamtheit gegenübersteht«, zu verstehen (16). Von den beiden Momenten des Gesichtspunktes Freund-Feind hat nun das Feind-Moment offenbar den Vorrang, wie schon daraus hervorgeht, daß Schmitt bei der näheren Er|klärung dieses Gesichtspunktes *736*
eigentlich nur von dem spricht, was »Feind« bedeutet (vgl. 14, 16 und 20). Man kann sagen: jede »Gesamtheit von Menschen« sieht sich erst darum nach Freunden um, sie *hat* erst darum Freunde, weil sie je schon Feinde hat; »in der Bezugnahme auf eine konkrete *Gegensätzlichkeit* (ist) das Wesen politischer Beziehungen enthalten« (18). »Feind« hat darum den Vorrang vor »Freund«, weil »zum Begriff des Feindes« – und *
nicht schon zum Begriff des Freundes als solchen – »die im Bereich des Realen liegende Eventualität eines Kampfes« gehört (20) und von der Eventualität des Krieges, vom »Ernstfall«, von der »extremsten Möglichkeit« her »das Leben der Menschen seine spezifisch *politische*

Spannung« gewinnt (22 f.). Die Möglichkeit des Krieges konstituiert aber nicht bloß das Politische als solches; der Krieg ist nicht bloß »das extremste politische Mittel«, er ist der Ernstfall nicht bloß innerhalb eines »autonomen« Bereiches – des Bereiches eben des Politischen –, sondern der Ernstfall für den Menschen schlechthin, weil er »auf die reale Möglichkeit der *physischen Tötung* Bezug« hat und behält (20); diese für das Politische konstitutive Ausrichtung zeigt, daß das Politische *fundamental* und nicht ein »relativ selbständiges Sachgebiet« neben anderen ist. Das Politische ist das »Maßgebende« (26). So ist es zu verstehen, daß das Politische dem Moralischen, dem Ästhetischen, dem Ökonomischen usw. »nicht gleichwertig und analog« ist (14).

Diese Bestimmung des Politischen steht im engsten Zusammenhang mit der von Schmitt angedeuteten Kritik des herrschenden Kulturbegriffs. Diese Kritik stellt die »Autonomie« der verschiedenen »Sachgebiete menschlichen Denkens und Handelns« in Frage. Dem herrschenden Kulturbegriff zufolge sind aber nicht erst die einzelnen »Kulturprovinzen« im Verhältnis zueinander, sondern ist zuvor schon die Kultur als Ganzes »autonom«, die souveräne Schöpfung, die »reine Erzeugung« des menschlichen Geistes. Durch diese Auffassung wird in Vergessenheit gebracht, daß »Kultur« immer etwas voraussetzt, das kultiviert wird: Kultur ist immer *Kultur der Natur*. Das bedeutet ursprünglich: die Kultur bildet die natürlichen Anlagen aus; sie ist sorgfältige Pflege der Natur – einerlei ob des Erdbodens oder des menschlichen Geistes –; sie *gehorcht* eben damit den Anweisungen, welche die Natur selbst gibt. Es kann aber auch bedeuten: durch Gehorsam gegenüber der Natur die Natur *besiegen* (parendo vincere nach dem Wort Bacons); dann ist die Kultur nicht so sehr treue Pflege der Natur als harter und listiger Kampf *wider* die Natur. Ob die Kultur als Pflege der Natur oder als Kampf mit der Natur verstanden wird, hängt davon ab, wie die Natur verstanden ist: ob als vorbildliche Ordnung oder als zu beseitigende Unordnung. Wie immer aber die Kultur verstanden wird – in jedem Fall ist »Kultur« Kultur der Natur. »Kultur« ist so sehr Kultur der Natur, daß sie nur dann als souveräne Schöpfung des Geistes verstanden werden kann, wenn die Natur, die kultiviert wird, als *Gegensatz* des Geistes vorausgesetzt und *vergessen* worden ist. Da wir nun unter »Kultur« vorzüglich die Kultur der *menschlichen* Natur verstehen, so ist
737 die Voraussetzung der Kultur vorzüglich die | menschliche Natur, und, da der Mensch seiner Natur nach ein animal sociale ist, so ist die der Kultur zugrundeliegende menschliche Natur das natürliche Zusammen-

leben der Menschen, d. h. die Art und Weise, wie sich der Mensch vor aller Kultur zu den anderen Menschen verhält. Der Terminus für das so verstandene natürliche Zusammenleben heißt: status naturalis. Man kann also sagen: das Fundament der Kultur ist der status naturalis.

Im Sinn des spezifisch modernen Kulturbegriffs – es bleibe hier dahingestellt, ob man überhaupt von einem anderen als dem *modernen* Kulturbegriff in strenger Rede sprechen kann – hat *Hobbes* den status civilis, der die Voraussetzung jeder Kultur i. e. S. (d. h. jeder Pflege der Künste und Wissenschaften) ist und der selbst bereits auf einer bestimmten Kultur, nämlich auf einer Disziplinierung des menschlichen Willens, beruht, als *Gegensatz* des status naturalis verstanden. Wir sehen hier davon ab, daß Hobbes das Verhältnis von status naturalis und Kultur (im weitesten Sinn) als Gegensatz auffaßt; wir heben hier nur die Tatsache hervor, daß Hobbes den status naturalis als den status belli schlechthin kennzeichnet, wobei zu bedenken ist, daß »the nature of war, consisteth *not in actuall fighting*; but in the known *disposition* thereto« (Leviathan XIII). Das bedeutet in Schmitts Terminologie: der status naturalis ist der eigentlich *politische* Stand; denn auch nach Schmitt liegt »das Politische . . . *nicht im Kampf selbst* . . ., sondern in einem von dieser realen *Möglichkeit* bestimmten Verhalten . . .« (25). Es ergibt sich so: das von Schmitt als fundamental zur Geltung gebrachte Politische ist der aller Kultur zugrundeliegende »Naturstand«; Schmitt bringt den Hobbesschen Begriff des Naturstandes wieder zu Ehren (s. 47). Damit beantwortet sich auch die Frage nach dem Genus, innerhalb dessen die spezifische Differenz des Politischen zu bestimmen ist: das Politische ist ein *status* des Menschen; und zwar ist es *der* status als der »natürliche«, als der fundamentale und extreme status des Menschen.

Der Naturstand wird von Schmitt allerdings grundsätzlich anders bestimmt als von Hobbes. Für Hobbes ist er der Stand des Krieges von Individuen – für Schmitt ist er der Stand des Krieges von Gruppen (insbesondere von Völkern). Für Hobbes ist im Naturstand jeder jedes anderen Feind – für Schmitt ist alles politische Verhalten ausgerichtet auf *Freund* und Feind. Diese Differenz hat ihren Grund darin, daß Hobbes' Bestimmung des Naturstandes *polemisch* gemeint ist: die Tatsache, daß der Naturstand der Stand des Krieges aller gegen alle ist, soll ja die Preisgabe des Naturstandes motivieren. Dieser Negation des Naturstandes oder des Politischen stellt Schmitt die Position des Politischen entgegen.

Von einer totalen Negation des Politischen ist freilich bei Hobbes

keine Rede; zum mindesten besteht seiner Lehre zufolge im Verhältnis zwischen den Nationen der Naturstand fort. Und so braucht Hobbes' Polemik gegen den Naturstand als den Stand des Krieges von *Individuen*, die sich Schmitt, wie seine ausdrücklich Hobbes folgende
738 Bemerkung über das Verhältnis von Schutz und Gehorsam | (40 f.; vgl. auch 34) zeigt, implicite zu eigen macht, nicht das Politische im Sinn Schmitts, d. h. den »natürlichen« Charakter der Beziehungen menschlicher *Verbände* in Frage zu stellen. Indessen gehört es nach Schmitt zum Wesen des politischen Verbandes, daß er »von Angehörigen des eigenen Volkes *Todesbereitschaft* ... verlangen« kann (34); und die Berechtigung dieses Anspruchs wird von Hobbes zum mindesten eingeschränkt: wer in der Schlacht aus Furcht für sein Leben die Reihen verläßt, handelt »nur« unehrenhaft, aber nicht ungerecht (Lev. XXI). Berechtigtermaßen kann der Staat vom einzelnen nur einen *bedingten* Gehorsam verlangen, nämlich einen Gehorsam, der mit der Rettung oder Erhaltung des Lebens dieses einzelnen nicht in Widerspruch steht; denn die Sicherung des Lebens ist der letzte Grund des Staates. Daher ist der Mensch zwar im übrigen zu unbedingtem Gehorsam verpflichtet, aber nicht zum Einsatz seines Lebens; ist doch der Tod das größte Übel. Hobbes schreckt nicht vor der Konsequenz zurück, den Tugendcharakter der Tapferkeit ausdrücklich zu leugnen. (De homine XIII 9). Die selbe Gesinnung verrät sich in seiner Bestimmung der salus populi: die salus populi besteht 1. in der Verteidigung gegen den äußeren Feind; 2. in der Erhaltung des Friedens im Innern; 3. in der gerechten und bescheidenen Bereicherung der einzelnen, die viel eher durch Arbeit und Sparsamkeit als durch siegreiche Kriege erreicht, die insbesondere durch die Pflege der Mechanik und der Mathematik gefördert wird; 4. im Genuß unschädlicher Freiheit (De cive XIII 6 und 14). Diese Prinzipien müssen, sobald die »Menschheit« Subjekt oder Objekt des Planens wird, zum Ideal der Zivilisation führen, d. h. zur Forderung des vernunftgemäßen Zusammenlebens der Menschheit als *einer* »Konsum- und Produktivgenossenschaft« (46). Hobbes ist in viel höherem Grad als etwa Bacon der Urheber des Ideals der Zivilisation. Er ist eben damit der Begründer des Liberalismus. Das Recht auf Sicherung des nackten Lebens, in dem das Naturrecht des Hobbes beschlossen ist, hat vollständig den Charakter eines unveräußerlichen Menschenrechts, d. h. eines dem Staat vorangehenden, seinen Zweck und seine Grenzen bestimmenden *Anspruchs* der einzelnen; Hobbes' Begründung des naturrechtlichen Anspruchs auf die Sicherung des nackten Lebens legt den Fortgang zu dem ganzen System

der Menschenrechte im Sinn des Liberalismus nahe, gesetzt, daß sie ihn nicht sogar erforderlich macht. Hobbes unterscheidet sich vom ausgebildeten Liberalismus nur dadurch und allerdings dadurch, daß er weiß und sieht, *wogegen* das liberale, zivilisatorische Ideal durchzukämpfen ist: nicht bloß gegen verderbte Einrichtungen, gegen den bösen Willen einer herrschenden Schicht, sondern gegen die natürliche Bosheit des Menschen; er setzt in einer illiberalen Welt wider die – sit venia verbo – illiberale Natur des Menschen die Grundlegung des Liberalismus durch, während die Späteren, unwissend über ihre Voraussetzungen und Ziele, auf die in Gottes Schöpfung und Vorsehung begründete ursprüngliche Güte der menschlichen Natur vertrauen oder auf Grund naturwissenschaftlicher Neutralität Hoffnungen auf eine Verbesserung der Natur hegen, zu denen | die Erfahrung des Menschen über sich selbst kein 739
Recht gibt. Hobbes versucht, *angesichts* des Naturstandes den Naturstand zu überwinden, in den Grenzen, in denen er sich überwinden läßt, während die Späteren sich einen Naturstand erträumen oder auf Grund einer vermeintlich tieferen Einsicht in die Geschichte und damit in das Wesen des Menschen den Naturstand vergessen. Aber – diese Gerechtigkeit darf man den Späteren nicht versagen – jenes Erträumen und dieses Vergessen sind zuletzt nur die Folge der Negation des Naturstandes, der Position der Zivilisation, die von Hobbes eingeleitet worden ist.

Wenn es wahr ist, daß das schließliche Selbstbewußtsein des Liberalismus die Kulturphilosophie ist, so dürfen wir zusammenfassend sagen: Der Liberalismus, geborgen und befangen in einer Welt der Kultur, vergißt das Fundament der Kultur, den Naturstand, d.h. die menschliche Natur in ihrer Gefährlichkeit und Gefährdetheit. Schmitt geht wider den Liberalismus auf dessen Urheber, auf Hobbes, zurück, um in Hobbes' ausdrücklicher Negation des Naturstandes die Wurzel des Liberalismus zu treffen.[1] Während Hobbes in einer illiberalen Welt die Grundlegung des Liberalismus vollzieht, unternimmt Schmitt in einer liberalen Welt die Kritik des Liberalismus.

---

[1] Schmitt hatte in der ersten Fassung dieser Abhandlung Hobbes als »weitaus den größten und vielleicht den einzigen wahrhaft systematischen politischen Denker« bezeichnet (Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, Bd. 58, S. 25). Nunmehr spricht er von ihm nur noch als von »einem großen und wahrhaft systematischen politischen Denker« (52). In Wahrheit ist er *der* antipolitische Denker (»politisch« in Schmitts Sinn verstanden).

III.

Der liberalen Negation des Politischen stellt Schmitt die Position des Politischen entgegen, d. h. die Anerkennung der Wirklichkeit des Politischen. Die Position des Politischen ist Schmitts ausdrücklicher Meinung nach indifferent dagegen, ob man das Politische für wünschenswert oder für verabscheuungswürdig hält: sie »ist weder bellizistisch oder militaristisch, noch imperialistisch, noch pazifistisch« gemeint (21). Schmitt will nur erkennen, *was ist*. Das bedeutet nicht, daß er seine Darlegungen für »wertfrei« hält, daß er, sei es um die Wissenschaftlichkeit seiner Untersuchung, sei es um die Freiheit der persönlichen Entscheidung besorgt, alle Möglichkeiten der wertenden Stellungnahme zum Politischen offenlassen will. Vielmehr liegt ihm gerade daran, alle derartigen Möglichkeiten zu verschließen: das Politische *kann* gar nicht gewertet, an einem Ideal gemessen werden; auf das Politische angewandt, sind *alle* Ideale nichts anderes als »Abstraktionen«, sind *alle* »Normativitäten« nichts anderes als »Fiktionen« (37 f. und 16). Denn das Politische wird konstituiert durch den Bezug »auf die reale Möglichkeit der physischen Tötung« von Menschen durch Menschen (20); und »es gibt keinen rationalen Zweck, keine noch so richtige Norm, kein noch so vorbild-
740 liches Programm, kein noch so | schönes soziales Ideal, keine Legitimität oder Legalität, die es rechtfertigen könnte, daß Menschen sich gegenseitig dafür töten« (37).

Die Position des Politischen hat zur Folge die *unpolemische* Beschreibung des Politischen. Als solche tritt sie Hobbes' polemischer Beschreibung des Naturstandes entgegen. Hobbes hatte den Naturstand als in sich selbst unmöglich dargestellt: der Naturstand ist der Stand des Krieges eines jeden gegen jeden; im Naturstand ist jeder jedes anderen Feind. Nach Schmitt sind die Subjekte des Naturstandes nicht Individuen, sondern Gesamtheiten; und ferner ist nicht jede Gesamtheit jeder anderen Feind, sondern es gibt außer der Möglichkeit der Feindschaft auch die des Bündnisses und der Neutralität (22). Der so verstandene Naturstand ist in sich selbst *möglich*. Daß er aber *wirklich* ist, beweist die gesamte Geschichte der Menschheit bis auf den heutigen Tag. Mag sein, daß es einmal einen völlig entpolitisierten Zustand der Menschheit geben wird – »ob und wann dieser Zustand der Erde und der Menschheit eintreten wird, weiß ich nicht« – jedenfalls ist er »vorläufig nicht da«, und daher wäre es »eine unehrliche Fiktion, ihn als vorhanden anzunehmen . . .« (42).

Nun kann man, nun kann am allerwenigsten Schmitt selbst sich dabei beruhigen, daß der entpolitisierte Zustand »*vorläufig* nicht da« ist (42), daß »der Krieg als reale Möglichkeit *heute noch* vorhanden ist« (24). Angesichts der Tatsache, daß es heute eine mächtige Bewegung gibt, welche die völlige Beseitigung der realen Möglichkeit des Krieges, also die Abschaffung des Politischen anstrebt, angesichts der Tatsache, daß diese Bewegung nicht nur auf die Denkart des Zeitalters einen großen Einfluß ausübt, sondern auch die wirklichen Verhältnisse maßgebend bestimmt – hat diese Bewegung doch dazu geführt, daß der Krieg »*heute* .. wahrscheinlich weder etwas Frommes, noch etwas moralisch Gutes, noch etwas Rentables« ist (24), während er in früheren Jahrhunderten doch alles dies sein konnte –, angesichts dieser Tatsache muß man über das Heute hinaus fragen: zugegeben, daß »der Krieg als reale Möglichkeit heute noch vorhanden ist« – wird er es morgen noch sein? oder übermorgen? Mit anderen Worten: mag die Abschaffung des Politischen *bisher* noch in keiner Weise geglückt sein – ist diese Abschaffung nicht doch in Zukunft möglich? ist sie nicht überhaupt möglich?

Auf diese Frage gibt Schmitt folgende Antwort: Das Politische ist ein Grundcharakter des menschlichen Lebens; die Politik ist in diesem Sinn *das* Schicksal; daher kann der Mensch der Politik nicht entrinnen (24, 54, 64 f.). Die Unentrinnbarkeit des Politischen zeigt sich in dem Widerspruch, in den sich der Mensch bei dem Versuch, das Politische zu beseitigen, verstricken muß. Diese Bestrebung hat dann und nur dann Aussicht auf Erfolg, wenn sie politisch wird; d. h. wenn sie »stark genug ist, die Menschen nach Freund und Feind zu gruppieren«, wenn sie also »die Pazifisten gegen die Nicht-Pazifisten in den *Krieg* treiben könnte, in einen ›Krieg gegen den Krieg‹«. Der Krieg gegen den Krieg wird dann unternommen als »endgültig letzter Krieg der Menschheit«. Ein solcher Krieg ist aber »notwendigerweise | besonders intensiv und unmensch- *741*
lich«, weil in ihm der Feind als »unmenschliches Scheusal . . ., das nicht nur abgewehrt, sondern definitiv vernichtet werden muß«, bekämpft wird (24). Daß aber die Menschheit, wenn sie einen besonders unmenschlichen Krieg hinter sich hat, besonders menschlich und also unpolitisch sein werde, steht nicht zu erwarten. So hat die Bestrebung, um der Menschlichkeit willen das Politische abzuschaffen, zum notwendigen Erfolg nichts anderes als die Steigerung der Unmenschlichkeit. Wenn daher gesagt wird, das Politische sei ein Grundcharakter des menschlichen Lebens, m. a. W., der Mensch höre auf, Mensch zu sein,

indem er aufhört, politisch zu sein, so ist damit auch und gerade gesagt: der Mensch hört auf, menschlich (human) zu sein, wenn er aufhört, politisch zu sein. Wenn sich so der Mensch bei dem Versuch, das Politische zu beseitigen, notwendig in Widersprüche verwickelt, so ist dieser Versuch zuletzt nur unehrlicherweise möglich: »Den Krieg als Menschenmord verfluchen, und dann von den Menschen zu verlangen, daß sie Krieg führen und im Kriege töten und sich töten lassen, damit es ›nie wieder Krieg‹ gebe, ist ein manifester Betrug« (37).

Das Politische ist also nicht nur möglich, sondern auch wirklich; und nicht nur wirklich, sondern auch notwendig. Es ist notwendig, weil es mit der menschlichen Natur gegeben ist. Daher führt sich der Gegensatz zwischen der Negation und der Position des Politischen auf einen Streit über die menschliche Natur zurück. Strittig ist zuletzt, ob der Mensch von Natur gut oder böse ist. »Gut« und »Böse« sind dabei aber »nicht in einem speziell moralischen oder ethischen Sinne zu nehmen«; sondern
* »gut« ist als »ungefährlich«, »böse« als »gefährlich« zu verstehen. Dies also ist die letzte Frage: »ob der Mensch ein gefährliches oder ungefährliches Wesen, ein riskantes oder harmlos nicht-riskantes Wesen ist« (46). »Alle echten politischen Theorien« setzen die Gefährlichkeit des Menschen voraus (49). Die These von der Gefährlichkeit des Menschen ist demnach die letzte Voraussetzung der Position des Politischen.

Der eben wiedergegebene Gedankengang ist wohl nicht das letzte, er ist gewiß nicht das tiefste Wort, das Schmitt zu sagen hat. Er verdeckt eine ganz anders auslaufende Überlegung, die nicht in Einklang mit ihm gebracht werden kann.

Schmitt bezeichnet als letzte Voraussetzung der Position des Politischen die These von der Gefährlichkeit des Menschen: so fest wie die Gefährlichkeit des Menschen steht, so fest steht die Notwendigkeit des Politischen. Steht die Gefährlichkeit des Menschen aber unerschütterlich fest? Schmitt selbst qualifiziert die These von der Gefährlichkeit des Menschen als »*Vermutung*«, als »anthropologisches *Glaubens*bekenntnis« (46). Ist aber die Gefährlichkeit des Menschen nur vermutet oder geglaubt, nicht eigentlich gewußt, so kann auch das Gegenteil für möglich gehalten und der Versuch, die bisher immer wirklich gewesene Gefährlichkeit des Menschen zu beseitigen, ins Werk gesetzt werden. Ist die Gefährlichkeit des Menschen nur geglaubt, so ist sie, und damit das Politische, grundsätzlich *bedroht*.|

742 Die grundsätzliche Bedrohtheit des Politischen wird von Schmitt eingeräumt, wenn er sagt: »Ob und wann dieser (sc. völlig apolitische)

Zustand der Erde und der Menschheit eintreten wird, *weiß ich nicht*« (42). Nun könnte das Politische nicht bedroht sein, wenn es, wie Schmitt an einer Reihe von Stellen behauptet, schlechterdings unentrinnbar wäre. Man wird daher seine Behauptung, das Politische sei unentrinnbar, mit einer naheliegenden Einschränkung versehen und folgendermaßen verstehen müssen: das Politische ist so lange unentrinnbar, als es auch nur *einen* auch nur der Möglichkeit nach politischen Gegensatz gibt. Diese Einschränkung wird von Schmitt der Sache nach in der vorhin angeführten Argumentation gegen den Pazifismus gemacht; denn diese Argumentation setzt voraus, daß der Gegensatz zwischen Pazifisten und Nichtpazifisten nicht verschwindet. Die Unentrinnbarkeit des Politischen besteht also nur bedingungsweise; zuletzt bleibt es bei der Bedrohtheit des Politischen.

Ist das Politische zuletzt bedroht, so muß die Position des Politischen zuletzt *mehr* sein als die Anerkennung der Wirklichkeit des Politischen; nämlich ein Eintreten für das bedrohte Politische, eine *Bejahung* des Politischen. Es muß daher gefragt werden: warum bejaht Schmitt das Politische?

Das Politische ist bedroht, sofern die Gefährlichkeit des Menschen bedroht ist. Daher ist die Bejahung des Politischen die Bejahung der Gefährlichkeit des Menschen. Wie ist diese Bejahung zu verstehen? Soll sie *politisch* gemeint sein, so kann sie, wie alles Politische, »keinen normativen, sondern nur einen existentiellen Sinn« haben (37). Man wird dann fragen müssen: bejaht eine »kämpfende Gesamtheit von Menschen« in der Gefahr, im »Ernstfall« die Gefährlichkeit ihres Feindes? *wünscht* sie sich gefährliche Feinde? Und man wird mit Nein antworten müssen, im Sinn der Äußerung, die C. Fabricius tat, als er davon hörte, ein griechischer Philosoph stelle als das größte Gut die Lust hin: Wären doch Pyrrhus und die Samniten, solange wir mit ihnen Krieg führen, der Meinung dieses Philosophen! Ebenso wünscht ein Volk in der Gefahr seine eigene Gefährlichkeit nicht um der Gefährlichkeit, sondern um der Rettung aus der Gefahr willen. Die Bejahung der Gefährlichkeit als solcher hat also keinen politischen, sondern nur einen »normativen«, *moralischen* Sinn; auf ihren angemessenen Ausdruck gebracht, ist sie die Bejahung der Kraft als staatenbildender Kraft, der virtù im Sinn Macchiavellis. Auch hier denken wir wieder an Hobbes zurück, der als die (übrigens ebenso wie der Naturstand selbst von ihm negierte) Tugend des Naturstandes die Furchtbarkeit bezeichnet, unter Furchtbarkeit aber Ruhm und Tapferkeit versteht. So scheint eine

kriegerische Moral der letzte Rechtsgrund für Schmitts Bejahung des Politischen zu sein, und der Gegensatz zwischen Negation und Position des Politischen mit dem Gegensatz zwischen pazifistischem Internationalismus und bellizistischem Nationalismus zusammenzufallen.

743 Ist dem wirklich so? Man wird daran zweifeln, wenn man bedenkt, | mit welcher Entschiedenheit Schmitt es ablehnt, als Bellizist den Pazifisten entgegenzutreten (21). Und man wird es bestreiten müssen, sobald man genauer zugesehen hat, wie er an die Gefährlichkeit des Menschen als letzte Voraussetzung der Position des Politischen herankommt. Nachdem er das pazifistische Ideal bereits zweimal mit der Begründung abgewiesen hat, es sei jedenfalls für das Verhalten in der gegenwärtigen Situation und für das Verständnis dieser Situation ohne Bedeutung (24 und 42), stellt er schließlich, die grundsätzliche Möglichkeit des »Weltstaats« als einer völlig apolitischen »Konsum- und Produktivgenossenschaft« der geeinten Menschheit anerkennend, die Frage: »welchen Menschen die furchtbare Macht, die mit einer erdumfassenden wirtschaftlichen und technischen Zentralisation verbunden ist, zufallen wird«; m. a. W. welche Menschen im »Weltstaat« *herrschen* werden. »Diese Frage läßt sich keinesfalls damit abweisen, daß man hofft, . . . die Regierung von Menschen über Menschen sei überflüssig geworden, weil die Menschen dann absolut frei sind; denn es fragt sich gerade, *wozu* sie frei werden. Darauf kann man mit optimistischen und pessimistischen Vermutungen antworten«, mit der optimistischen Vermutung nämlich, daß der Mensch dann ungefährlich, und mit der pessimistischen Vermutung, daß er gefährlich sein werde (46). Die Frage: Gefährlichkeit oder Ungefährlichkeit des Menschen? taucht also auf angesichts der Frage: ob die Regierung von Menschen über Menschen notwendig oder überflüssig ist, bzw. sein wird. Demnach bedeutet Gefährlichkeit: *Herrschaftsbedürftigkeit*. Und der letzte Streit findet nicht zwischen Bellizismus und Pazifismus (bzw. Nationalismus und Internationalismus), sondern zwischen den »*autoritären* und *anarchistischen* Theorien« (48) statt.

Der Streit zwischen den autoritären und den anarchistischen Theorien geht darum, ob der Mensch von Natur böse oder gut ist. »Böse« bzw. »gut« sind dabei aber »*nicht* in einem speziell *moralischen* oder ethischen Sinne zu nehmen«, sondern als »gefährlich« bzw. »ungefährlich« zu verstehen. Was damit gesagt ist, wird klar, wenn man die von Schmitt erwähnte zwiefache Bedeutung von »Bosheit« berücksichtigt. »Die ›Bosheit‹ kann als Korruption, Schwäche, Feigheit, Dummheit,

aber auch als ›Rohheit‹, Triebhaftigkeit, Vitalität, Irrationalität usw. erscheinen . . .« (46). D. h. die »Bosheit« kann entweder als *menschliche Minderwertigkeit* oder als *animalische Kraft*, als humana impotentia oder als naturae potentia (Spinoza, Eth. III praef.) verstanden werden. Soll nun die »Bosheit« nicht moralisch gemeint sein, so kann es nur auf die zweite Bedeutung ankommen. In diesem Sinn haben »die Staatsphilosophen des 17. Jahrhunderts (Hobbes, Spinoza, Pufendorff)« den Menschen des Naturstandes als »böse« bezeichnet: nämlich als »böse« »wie die von ihren Trieben (Hunger, Gier, Angst, Eifersucht) bewegten *Tiere*« (47). Es fragt sich aber, *warum* diese Philosophen, warum insbesondere Hobbes den Menschen als »böse wie die Tiere« verstanden hat. Er mußte die Bosheit als *unschuldige* »Bosheit« verstehen, weil er die Sünde leugnete; und er mußte die Sünde leugnen, weil er keine primäre, jedem Anspruch als berechtigtem Anspruch | vorangehende *744*
Verpflichtung des Menschen anerkannte, weil er den Menschen als von Natur frei, d. h. unverpflichtet verstand; für ihn war daher die politische Grundtatsache das Naturrecht als berechtigter *Anspruch* des einzelnen, als dessen *nachträgliche* Restriktion er die Verpflichtung begriff. Von diesem Ansatz aus kann man prinzipielle Bedenken gegen die Proklamation von Menschenrechten als Ansprüchen der einzelnen an den Staat und wider den Staat, gegen die Unterscheidung von Gesellschaft und Staat, gegen den Liberalismus nicht erheben; gesetzt, der Liberalismus sei nicht überhaupt die unvermeidliche Folge des Hobbesschen Ansatzes. Und versteht man einmal die Bosheit des Menschen als unschuldige »Bosheit« des Tieres, aber eines solchen Tieres, das durch Schaden klug werden und also erzogen werden kann, so wird es in der Tat zuletzt zu einer Sache bloßer »*Vermutung*«, welche Grenzen man der Erziehung setzt: ob sehr enge Grenzen, wie Hobbes selbst tat, der darum zum Anhänger der absoluten Monarchie wurde, oder weitere Grenzen wie der Liberalismus, oder ob man ihr beinahe alles zutraut wie der Anarchismus. Der Gegensatz zwischen Bosheit und Güte verliert seine Schärfe, er verliert selbst seinen Sinn, sobald die Bosheit als unschuldige »Bosheit« und damit die Güte als Moment der Bosheit selbst verstanden wird. Für die radikale Kritik am Liberalismus, die Schmitt anstrebt, ergibt sich daher die Aufgabe, die Auffassung der menschlichen Bosheit als animalischer und darum unschuldiger »Bosheit« rückgängig zu machen und zu der Auffassung der menschlichen Bosheit als moralischer Schlechtigkeit zurückzukehren; nur so kann Schmitt mit sich selbst in Einklang bleiben, wenn anders »der Kern der politischen Idee die

moralisch anspruchsvolle Entscheidung« ist (Politische Theologie 56). Diesem Erfordernis genügt die Korrektur, die Schmitt an der Bosheitsauffassung von Hobbes und dessen Nachfolgern vornimmt, nicht nur nicht, sondern sie widerspricht ihm sogar. Während bei Hobbes die natürliche und darum unschuldige »Bosheit« zuletzt darum hervorgehoben wird, damit sie *bekämpft* werden kann, spricht Schmitt von der nicht moralisch zu verstehenden »Bosheit« mit einer unverkennbaren *Sympathie*. Diese Sympathie ist aber gar nichts anderes als die *Bewunderung* der animalischen Kraft; und von dieser Bewunderung gilt dasselbe, was Schmitt in einem bereits angeführten Satz über das Ästhetische überhaupt sagt. Ihre Unangemessenheit zeigt sich überdies unmittelbar darin, daß das, *was* bewundert wird, keineswegs als ein Vorzug, sondern als ein Mangel, eine Bedürftigkeit (nämlich als Herrschaftsbedürftigkeit) entdeckt wird. Die als Herrschaftsbedürftigkeit entdeckte Gefährlichkeit des Menschen kann angemessen nur als moralische Schlechtigkeit verstanden werden. Als solche muß sie zwar anerkannt, kann sie aber nicht bejaht werden. Welchen Sinn hat dann aber die Bejahung des Politischen?

Warum Schmitt das Politische bejaht, zuvor, *daß* er es *bejaht*, und es nicht nur als wirklich oder notwendig anerkennt, zeigt sich am deutlichsten in seiner Polemik gegen das Ideal, das der Negation des Politischen
745 entspricht. Dieses Ideal wird von Schmitt zuletzt keines|wegs als utopisch verworfen – sagt er doch, er wisse nicht, ob seine Verwirklichung nicht möglich sei –, sondern verabscheut. Daß Schmitt diese seine Gesinnung nicht moralisierend herauskehrt, sondern zu verbergen trachtet, macht seine Polemik nur noch wirkungsvoller. Hören wir ihn selbst! ».. hört .. die Unterscheidung von Freund und Feind auch der bloßen Eventualität nach auf, so gibt es nur noch politikreine Weltanschauung, Kultur, Zivilisation, Wirtschaft, Moral, Recht, Kunst, *Unterhaltung* usw., aber weder Politik noch Staat« (42). Wir haben das Wort »Unterhaltung« hervorgehoben, weil Schmitt alles dazu tut, um die Unterhaltung in einer Reihe ernster Beschäftigungen des Menschen *beinahe* verschwinden zu lassen; vor allem täuscht das unmittelbar auf »Unterhaltung« folgende »usw.« darüber hinweg, daß »Unterhaltung« wirklich das letzte Glied der Reihe, ihr finis ultimus ist. Schmitt gibt so zu verstehen: Die Gegner des Politischen mögen sagen, was sie wollen; sie mögen sich für ihr Vorhaben auf die höchsten Anliegen des Menschen berufen; der gute Glaube soll ihnen nicht abgesprochen werden; zugegeben, daß Weltanschauung, Kultur usw. nicht Unterhaltung sein *müssen*;

aber sie *können* zur Unterhaltung werden; hingegen ist es unmöglich, Politik und Staat in einem Atemzug mit »Unterhaltung« zu nennen; die einzige *Garantie* dagegen, daß die Welt nicht eine Welt der Unterhaltung wird, sind Politik und Staat; daher läuft das, was die Gegner des Politischen wollen, zuletzt hinaus auf die Herstellung einer Welt der Unterhaltung, einer Welt des Amüsements, einer Welt ohne *Ernst*. »... ein endgültig pazifizierter Erdball wäre«, wie Schmitt an einer früheren Stelle sagt, »eine Welt ohne Politik. Es könnte in ihr mancherlei vielleicht *sehr interessante* Gegensätze und Kontraste geben, Konkurrenzen und Intrigen aller Art, aber sinnvollerweise keinen Gegensatz, auf Grund dessen von Menschen das Opfer ihres Lebens verlangt werden könnte ...« (23; die Sperrung stammt von mir). Auch hier ist das, was Schmitt dem Idealzustand der Pazifisten konzediert, was ihm an ihm *auffällt*, seine Interessantheit, seine Unterhaltsamkeit; auch hier bemüht er sich, die in dieser Feststellung enthaltene Kritik zu verdecken: »*vielleicht* sehr interessant«. Natürlich will er damit nicht in Zweifel ziehen, daß die Welt ohne Politik interessant ist: von nichts ist er mehr überzeugt als davon, daß sie *sehr* interessant ist (»Konkurrenzen und Intrigen aller Art«); das »vielleicht« stellt nur in Frage und allerdings in Frage, ob diese Interessantheit das Interesse eines Menschen, der diesen Namen verdient, beanspruchen könne; es verbirgt und verrät den *Ekel* vor dieser Interessantheit, die nur möglich ist, wenn der Mensch vergessen hat, worauf es eigentlich ankommt. So wird klar, warum Schmitt das Ideal des Pazifismus (grundsätzlicher: der Zivilisation) verwirft, warum er das Politische bejaht: er bejaht das Politische, weil er in seiner Bedrohtheit den Ernst des menschlichen Lebens bedroht sieht. Die Bejahung des Politischen ist zuletzt nichts anderes als die Bejahung des Moralischen.

Zu demselben Ergebnis kommt man, wenn man sich Schmitts Kennzeichnung der Neuzeit als des Zeitalters der Entpolitisierung ge|nauer 746
ansieht. Mit dieser Kennzeichnung ist jedenfalls *nicht* gemeint, daß im 19. und 20. Jahrhundert die Politik weniger das Schicksal sei als im 16. und 17. Jahrhundert: die Menschheit zerfällt heute nicht weniger als früher in »der realen Möglichkeit nach kämpfende Gesamtheiten«. Nicht in Hinsicht darauf, *daß* gestritten wird, sondern in Hinsicht darauf, *worüber* gestritten wird, hat sich eine grundsätzliche Wandlung vollzogen. Worüber gestritten wird, das hängt davon ab, was für wichtig, für maßgebend gilt. Für maßgebend gilt in den verschiedenen Jahrhunderten Verschiedenes: im 16. Jahrhundert ist die Theologie, im 17. Jahrhundert die Metaphysik, im 18. Jahrhundert die Moral, im 19.

Jahrhundert die Wirtschaft und im 20. Jahrhundert die Technik maßgebend. Grundsätzlich: in jedem Jahrhundert ist ein anderes »Sachgebiet« »Zentralgebiet« (67–71). Das Politische ist, da es kein »eigenes .. Sachgebiet« ist (14), auch niemals »Zentralgebiet«. Während die »Zentralgebiete« wechseln, bleibt das Politische konstant das Schicksal. Aber als *menschliches* Schicksal ist es abhängig von dem, worauf es den Menschen zuletzt ankommt: »auch der Staat (nimmt) seine Wirklichkeit und Kraft aus dem jeweiligen Zentralgebiet, weil die maßgebenden Streitthemen der Freund–Feindgruppierungen sich ebenfalls nach dem maßgebenden Sachgebiet bestimmen« (73). Der genaue Sinn der für die Neuzeit kennzeichnenden Entpolitisierung läßt sich also nur erkennen, indem man versteht, welches Gesetz in der »Stufenfolge der wechselnden Zentralgebiete« waltet. Dieses Gesetz ist die »Richtung zur Neutralisierung«, d.h. das Streben nach Gewinnung eines Bodens, der »Sicherheit, Evidenz, Verständigung und Frieden ermöglicht« (75). Verständigung und Frieden – d.h.: Verständigung und Frieden um jeden Preis. Verständigung ist aber grundsätzlich immer zu erzielen über die Mittel zu einem schon feststehenden Zweck, während über die Zwecke selbst immer Streit ist: wir streiten mit einander und mit uns selbst immer nur über das Gerechte und das Gute (Platon, Euthyphron 7 B–D und Phaidros 263 A). Will man daher Verständigung um jeden Preis, so gibt es keinen anderen Weg, als sich der Frage nach dem Richtigen ganz zu entschlagen und sich allein um die Mittel zu kümmern. So wird begreiflich, daß das moderne Europa, nachdem es einmal, um dem Streit über den rechten Glauben zu entgehen, auf die Suche nach einem neutralen Boden *als solchen* ausgegangen war, schließlich zu dem Glauben an die Technik gelangt ist. »Die Evidenz des heute verbreiteten Glaubens an die Technik beruht nur darauf, daß man glauben konnte, in der Technik den absolut und endgültig neutralen Boden gefunden zu haben ... Gegenüber theologischen, metaphysischen, moralischen und selbst ökonomischen Fragen, über die man ewig streiten kann, haben die rein technischen Probleme etwas erquickend Sachliches; sie kennen einleuchtende Lösungen ...« (76). Aber die Neutralität der Technik ist nur scheinbar: »Die Technik ist immer nur Instrument und Waffe, und eben weil sie jedem dient, ist sie nicht neutral« (77). In der Scheinbarkeit dieser Neutralität enthüllt sich der Widersinn des Versuchs, einen »absolut und endgültig neutralen Boden« zu finden, die Verständigung
747 um jeden | Preis zu erreichen. Die Verständigung um jeden Preis ist nur möglich als Verständigung auf Kosten des Sinns des menschlichen

Lebens; denn sie ist nur möglich, wenn der Mensch darauf verzichtet, die Frage nach dem Richtigen zu stellen; und verzichtet der Mensch auf diese Frage, so verzichtet er darauf, ein Mensch zu sein. Stellt er aber die Frage nach dem Richtigen im Ernst, so entbrennt angesichts »der unentwirrbaren Problematik« (76) dieser Frage der Streit, der Streit auf Leben und Tod: im Ernst der Frage nach dem Richtigen hat das Politische – die Freund–Feind–Gruppierung der Menschheit – seinen Rechtsgrund.

Die Bejahung des Politischen ist die Bejahung des Naturstandes. Schmitt stellt die Bejahung des Naturstandes der Hobbesschen Verneinung des Naturstandes entgegen. Der Naturstand ist der status belli schlechthin. So scheint die Bejahung des Naturstandes nur bellizistisch gemeint sein zu können. Dieser Schein verliert sich, sobald man begriffen hat, was der Rückgang auf den Naturstand für Schmitt bedeutet. Die Bejahung des Naturstandes bedeutet nicht die Bejahung des Krieges, sondern »den Verzicht auf die Sekurität des status quo« (80). Auf die Sekurität wird verzichtet, nicht weil der Krieg etwas »Ideales« wäre, sondern weil aus »glanzvoller Repräsentation«, aus dem »Komfort und Behagen des bestehenden status quo« zum »kulturellen oder sozialen Nichts«, zum »geheimen, unscheinbaren Anfang«, »zur unversehrten, nicht korrupten Natur« (80) zurückgegangen werden muß, damit »aus der Kraft eines integren Wissens ... die Ordnung der menschlichen Dinge« wieder erstehen kann (81).

Wenn sich demnach der eigentlichen Meinung Schmitts zufolge die Position des Politischen auf die Position des Moralischen zurückführt – wie reimt sich damit die seine ganze Schrift durchziehende Polemik gegen den Primat der Moral vor der Politik zusammen? Als nächster Grund bietet sich dar, daß in dieser Polemik unter »Moral« eine ganz bestimmte Moral verstanden wird, nämlich eine Moral, die in grundsätzlichem Widerspruch zum Politischen steht. »Moralisch« ist für Schmitt – wenigstens in dem hier in Rede stehenden Zusammenhang – immer »*humanitär*-moralisch« (vgl. 67 ff.). D. h. aber: Schmitt bindet sich an die Moralauffassung seiner Gegner, anstatt den Anspruch der humanitär-pazifistischen Moral, Moral zu sein, in Frage zu stellen; er bleibt in der von ihm bekämpften Auffassung befangen.

Nun hindert die Polemik gegen die Moral – gegen die »Ideale« und »Normativitäten« – Schmitt nicht, ein *moralisches* Urteil über die humanitäre Moral, über das Ideal des Pazifismus zu sprechen. Allerdings bemüht er sich, wie wir gezeigt haben, dieses Urteil zu verbergen.

In diesem Verbergen kommt eine Aporie zum Ausdruck: die Bedrohtheit des Politischen macht eine wertende Stellungnahme zum Politischen unumgänglich, und zugleich regt sich ein aus der Einsicht in das Wesen des Politischen hervorgehendes Bedenken gegen jede wertende Stellungnahme zum Politischen. Denn eine derartige Stellungnahme wäre eine »freie, nicht kontrollierbare, keinen andern als den Frei-sich-Entschlie-
748 ßenden selbst angehende Entschließung«, sie wäre wesentlich | »Privatsache« (36); das Politische aber ist allem privaten Belieben entzogen: es hat den Charakter überprivater *Verbindlichkeit*. Wird nun vorausgesetzt, alle Ideale seien privat und also unverbindlich, so kann die Verbindlichkeit nicht als solche, nicht als Pflicht, sondern nur als unentrinnbare Notwendigkeit begriffen werden. Diese Voraussetzung also ist es, die Schmitt dazu disponiert, die Unentrinnbarkeit des Politischen zu behaupten, und, sobald er, durch die Sache gezwungen, diese Behauptung nicht mehr aufrechterhalten kann, sein moralisches Urteil zu verbergen; und diese Voraussetzung ist, wie er selbst hervorhebt, die charakteristische Voraussetzung der »individualistisch-liberalen Gesellschaft« (36).

Machen wir uns nunmehr grundsätzlich klar, was denn die Bejahung des Politischen unter Absehung vom Moralischen, was der Primat des Politischen vor dem Moralischen zu bedeuten hätte. Politisch-sein heißt ausgerichtet-sein auf den »Ernstfall«. Daher ist die Bejahung des Politischen als solchen die Bejahung des Kampfes als solchen, ganz gleichgültig, *wofür* gekämpft wird. Damit ist gesagt: wer das Politische als solches bejaht, verhält sich *neutral* gegenüber allen Freund–Feind–Gruppierungen. Diese Neutralität mag sich von der Neutralität dessen, der das Politische als solches verneint, noch so sehr unterscheiden – wer das Politische als solches bejahend sich eben damit zu allen Freund–Feind–Gruppierungen neutral verhält, will sich nicht »aus der politischen Gesamtheit . . . herausstellen und nur noch als Privatmann leben« (40); er hat nicht den *Willen* zur »Neutralisierung«, zur Vermeidung der Entscheidung um jeden Preis, sondern er ist gerade zur Entscheidung gespannt – als Gespanntheit zu *gleichgültig welcher* Entscheidung macht sie von der ursprünglich um der Neutralisierung willen eröffneten Möglichkeit eines Jenseits aller Entscheidung Gebrauch. Wer das Politische als solches bejaht, der respektiert alle, die kämpfen wollen; er ist genau so *tolerant* wie die Liberalen – nur in entgegengesetzter Absicht: während der Liberale alle »*ehrlichen*« Überzeugungen respektiert und toleriert, wofern sie nur die gesetzliche Ordnung, den *Frieden* als

sakrosankt anerkennen, respektiert und toleriert, wer das Politische als solches bejaht, alle »*ernsten*« Überzeugungen, d.h. alle auf die reale Möglichkeit des *Krieges* ausgerichteten Entscheidungen. So erweist sich die Bejahung des Politischen als solchen als ein Liberalismus mit umgekehrtem Vorzeichen. Und damit bewahrheitet sich Schmitts Feststellung, daß »die erstaunlich konsequente ... Systematik liberalen Denkens« »heute in Europa noch durch kein anderes System ersetzt« ist (58). *

Die Bejahung des Politischen als solchen kann daher nur das erste Wort Schmitts gegenüber dem Liberalismus sein; sie kann die radikale Kritik am Liberalismus nur *vorbereiten*. In einer früheren Schrift sagte Schmitt von Donoso Cortes: er »verachtet die Liberalen, während er den atheistisch–anarchistischen Sozialismus als seinen Todfeind respektiert ...« (Politische Theologie 55). Der Kampf vollzieht sich allein zwischen den Todfeinden: den »Neutralen«, der zwischen ihnen vermitteln, lavieren will, schieben sie voller Verachtung – je nach Gemütsart mit groben Beschimpfungen oder unter Wahrung der Höflichkeitsregeln – | beiseite. Die »Verachtung« ist wörtlich zu nehmen: sie achten 749
seiner nicht; jeder blickt gespannt auf seinen Feind; sie winken den sich in der Mitte aufhaltenden, die Sicht auf den Feind störenden »Neutralen« beiseite, ohne ihn anzusehen, mit einer Handbewegung nur, um ein freies Schußfeld zu bekommen. Die Polemik gegen den Liberalismus kann daher nur den Sinn einer Begleit- oder Vorbereitungsaktion haben: sie soll das Feld freimachen für den Entscheidungskampf zwischen dem »Geist der Technizität«, dem »Massenglauben eines antireligiösen Diesseits-Aktivismus« (79) und – dem entgegengesetzten Geist und Glauben, der, wie es scheint, noch keinen Namen hat. Zuletzt stehen einander zwei von Grund auf entgegengesetzte Antworten auf die Frage nach dem Richtigen gegenüber, die keine Vermittlung und keine Neutralität zulassen (vgl. die Bemerkung über »zweigliedrige Antithesen« und »dreigliedrige Schemata« oder »Konstruktionen« auf S. 60). Es kommt Schmitt also *zuletzt* nicht auf den Kampf gegen den Liberalismus an. Eben deshalb ist die Bejahung des Politischen als solchen nicht sein letztes Wort. Sein letztes Wort ist »die Ordnung der menschlichen Dinge« (81).

Damit soll nicht bestritten werden, daß die Polemik gegen den Liberalismus oft genug das letzte Wort Schmitts zu sein scheint, daß er sich oft genug in die Polemik gegen den Liberalismus verstrickt und er so von seiner eigentlichen Absicht abgedrängt, auf der vom Liberalismus abgesteckten Ebene festgehalten wird. Diese Verstrickung ist kein zu-

fälliges Versagen, sondern die notwendige Folge des Prinzips, daß »alle Begriffe der geistigen Sphäre ... nur aus der konkreten politischen Existenz heraus zu verstehen sind« (71), und daß »alle politischen Begriffe, Vorstellungen und Worte einen *polemischen* Sinn« haben (18). Diesem Prinzip, das selbst ganz und gar an liberale Voraussetzungen gebunden ist, handelt Schmitt in concreto zuwider, indem er Hobbes' polemischem Begriff des Naturstandes seinen unpolemischen Begriff des Naturstandes entgegensetzt; und er verwirft es grundsätzlich, indem er
* die Ordnung der menschlichen Dinge von einem »*integren* Wissen« (81) erwartet. Denn ein integres Wissen ist niemals, es sei denn zufälligerweise, polemisch; und ein integres Wissen ist nicht »aus der konkreten politischen Existenz heraus«, aus der Situation des Zeitalters, sondern nur vermittelst des Rückgangs auf den Ursprung, auf die »unversehrte,
* nicht korrupte Natur« (80) zu gewinnen.

Wir sagten (oben S. 739), Schmitt unternehme in einer liberalen Welt die Kritik des Liberalismus; und wir meinten damit: seine Kritik des Liberalismus vollziehe sich im Horizont des Liberalismus; seine illiberale Tendenz werde aufgehalten durch die bisher noch nicht überwundene »Systematik liberalen Denkens«. Die von Schmitt eingeleitete Kritik am Liberalismus kann daher nur dann zur Vollendung kommen, wenn es gelingt, einen Horizont jenseits des Liberalismus zu gewinnen. In einem solchen Horizont hat Hobbes die Grundlegung des Liberalismus vollzogen. Eine radikale Kritik am Liberalismus ist also nur möglich auf Grund eines angemessenen Hobbes-Verständnisses. Zu zeigen, was für die Bewältigung dieser dringlichen Aufgabe von Schmitt zu lernen ist, war daher das hauptsächliche Anliegen unserer Anmerkungen.

Marginalien im Handexemplar von Leo Strauss

[Seite 732]
Auch noch in »Staat, Bewegung, Volk« (1933), p. 15

[Seite 736]
sc. zum Unterschied von »Verbündetem« [zu: *und nicht schon zum Begriff des Freundes*]

[Seite 741]
das alles findet sich in Hulme's Einl. zur engl. Übers. von Sorel's *Violence*.

[Seite 748]
Beachte auch die Übereinstimmung zwischen Schmitt (Polit. Theologie 32 f.) und Gooch (Political thought in England from Bacon to Halifax 53) bzgl. des Satzes: Auctoritas, non veritas facit legem.

[Seite 749]
»pure, unpolluted« [zu: »*integren*«]
undefiled [zu: »*unversehrte*« – Die beiden Notate beziehen sich offenkundig auf Schwierigkeiten, die die englische Übersetzung des Aufsatzes Anfang der sechziger Jahre aufwarf. Die Vorschläge von Strauss sind in E. M. Sinclaires Übertragung des Textes eingegangen.]

[Eingelegter Zettel]
World-state and religion: religion necessarily particularistic *in fact*: religion > language (see my *Farabi*)

[Notizen auf eingelegtem Briefumschlag]
The *religious* origin of ›one-world-community‹: *Celsus*: the Monotheism

of the Christians is στάσις – for »die einzelnen Teile der Erde, in denen die Völker nach Vätersitte Götter verehren, sind ja wahrscheinlich von Anfang an verschiedenen Aufsehern überwiesen und in die Ordnung gewisser Herrschaften verteilt worden.«
Origines V 25

Impossibility of agreement of *all* nations in one νόμος
Celsus: »wer annimmt, dass es möglich wäre, dass Asiaten, Europäer, Libyer, Hellenen sowohl wie Barbaren, die bis an die Grenzen der Erde verteilt sind, in einem einzigen νόμος übereinstimmen, . . . der weiss im Grunde gar nichts.«
Origenes VIII 12.

Weltstaat
Plutarch, *De Alex. f.*
I 329a und 330d.

[Eingelegtes Blatt]
Staat, Nation und Erde – cf. Augustin De civitate dei XIX c. 5 & 7 (Varro > Antiochus von Askalon).

Friedensstatut u. dgl. XIX 11–17
ib. II 20 und 29 XV 4 und 5 und 7 und 17
I 30 und 33 XVIII 2 XIV 1

Rufin, *De bono pacis* (Bernh. Pez, Bibl. asc. IX)
II 1 ff. cf. H. Fuchs, Augustin und der antike Friedensgedanke, 4. Beilage.

Die guten Leute, die den Streit zugeben und daraus die Weltflucht folgern: cf. Gal. 5, 17 und Röm 7, 23–25.
C. D. XIX 28

Dion von Prusa or. XL, 35 (cf. Gregor v. Nazianz or. VI 12, Migne 35, 737 ff.): Kosmos besteht durch Frieden und Eintracht – als solcher das Vorbild der menschl. Gemeinschaft.

Friedensgemeinschaft um des Guten und Friedensgemeinschaft um des Schlechten willen:
Kritik der Pax Romana (sehr wichtig) Plinius Nat. Hist. II 117 und XIV praef. cf. aber III 39
cf. περὶ ὕψους §§ 2–10
Tacitus, Dialogus in fine

Erasmus (Bibl. Erasmiana, Gand 1897, 445 ff.)
(die pazifistische Tradition)

Aristoteles über Zivilisationskrieg: Politik VII 14 (1333A38ff.)

[Eingelegtes Blatt]
πολις – ἔθνος

Dante is an Aristotelian. To see the *problem* of Dante's teaching, we have first to understand Aristotle's teaching. Ar.' teaching on war and peace is based on that of Plato. *Politics* 1333b8ff. Cf. Plato, *Legg*. I.
Rep 373e (context); cf. *Phaidon* 66c.
πόλις a closed society – hence possibility of war is of its essence. No possibility to extend πολις to the whole world: πόλις superior to ἔθνος (cf. *Pol* 1252b20, 1324b10, 1261a24–29).
The ἔθνος superior to civitas: Dante *Monarchia* I 5 (l. 53–55). Thomas Aqu. De reg. princ. I 1 vers. fin. (Ptolemaeus of Lucca) De reg. princ. III 3 and 4. Cf. Thomas on *EN* n. 30.
The so-called Stoic world-state: a communio of right between all human beings (cf. EN on difference between slave as Slave and slave as human being), – does not do away with closed society of »state«.
cf. Cicero *Off*. I 16, 50 ff., 17, 53 ff. (cf. III 17, 69; ND III 39, 93; Legg. III 1, 3)
We find a view nearer to Dante in the teaching of the *Islamic Aristotelians*
Farabi Musterstaat 53, 17 f. and 54,1: πολις – ἔθνος – οἰκουμένη (only πολις – ἔθνος in 69,17–19)
they are, all of them, meant to be *political* units.
Siyâsât 39 par. 2–40: πολις – ἔθνος – union of many ἔθνη.
also all *pol*. units.
(Difference between Siyâsât and Musterstaat: unity of *all* men is of *religious* origin).
Consider the doctrine of the Bible concerning πολις (Cain) and ἔθνος (tower of Bable) – and again the prophecies as to the future re-union. (Cf. the oracle in *Aristophanes' Pax* 1075 f.).
Cf. Thomas S. th. III q. 8 a. 3; Christus caput *omnium* hominum: Corpus Ecclesiae mysticum comprises *all* men.
The idea of a *pol*. unity of all men seems to be of *religious* origin.

Weltstaat –
Plutarch, *De fortune Alexandri*.

Plinius, *Natural History* III 5 (6), 35: Rome is the mother country of *all* nations
Dio Cassius LII 19.
Epictet I 13,3–4.
Harnack, *Expansion of Christianity* I 327–333

[Eingelegtes Blatt]
City, Nation, World-State.
Nationalism.

Nation as something *natural* and hence good – Rousseau *Emile* II 287 f.
The extreme of nationalism: Dostoievski, *Possessed* (Modern Library) 253–256
Decisive for the genesis of nationalism: the interpretation of *language* as natural: Herder.

»National« = peculiar to the people of a particular country, characteristic or distinctive of a nation, first in 1625.
»Nationality« – 1715
»Nationalism« – nationalism or national feeling: 1772
»Nationalism« = 1836.

Nationalism is the view that man's highest loyalty ought to belong to his *nation*.

[Nationalism] is the view that the pol. community must be the *national* community – the community kept together alone by language and by descent.
National world-rule – *this* demand can be expressed without nationalism proper: cf. Dante's Monarchia endorsing the claim of the Roman nation to world empire.

[Eingelegter Zettel]
Political nationalism: *the* pol. community should coincide with the ethnic unit.
Cultural nationalism: the highest human achievements or possibilities are essentially national.
Nationalism: the nation is a *natural* unity. Connected with the question of the naturalness of languages: is language φύσει or θέσει?
Ar. *De interpretatione* I, 16a3–4.
Consider Reshit hokma 22, parallels – Siyâsât and Musterstaat.

Einige Anmerkungen über die politische Wissenschaft des Hobbes

Anlässlich des Buches von Z. Lubieński, »Die Grundlagen des ethisch-politischen Systems von Hobbes«

(1933)

I.

In einem Augenblick, in dem nach der Meinung vieler der Liberalismus und die liberale Demokratie endgültig gescheitert sind, und in dem nach der Meinung nicht weniger sowohl die Idee einer integralen Wiederherstellung der früheren Herrschaftsformen, die ihrem Anspruch nach auf göttlichem Recht beruhen, als auch die bolschewistische Doktrin die »intellektuelle Redlichkeit« gegen sich aufrufen, muss sich das Interesse derer, die sich nicht mit halben Lösungen zufrieden geben können, mit einer gewissen Notwendigkeit auf die politische Wissenschaft des Hobbes richten. Denn Hobbes war »absolutiste sans être théologien« (Bréhier), ja sogar, wie man wohl sagen darf, ohne Theist oder überhaupt »religiös« zu sein. Und dafür, dass er keine halben Lösungen darbietet, dafür bürgt die Strenge und Folgerichtigkeit seines Denkens, die auch seine schärfsten Gegner nicht bestreiten.

Wie immer es mit dem Recht der Kritik steht, die heute ein wenig überall am Liberalismus und an der liberalen Demokratie geübt wird – selbst wenn diese Kritik zum Teil oder völlig unberechtigt ist, verändert sie doch die Situation des Liberalismus grundsätzlich. Denn der Liberalismus steht heute zum erstenmal einer Kritik gegenüber, die nicht einfach »reaktionär« ist und noch weniger, wie die sozialistische Kritik, die ersten Prinzipien des Liberalismus unbestritten lässt und insofern – bei aller Gegensätzlichkeit der letzten Konsequenzen – doch nur eine

immanente Kritik des Liberalismus darstellt. Der Liberalismus ist also, wenn er sich behaupten will, nunmehr zu einer so radikalen Begründung gezwungen wie noch niemals in seiner Geschichte. Denn in seinen Anfängen konnte er – mit Recht oder mit Unrecht, jedenfalls mit Erfolg – appellieren an gewisse Voraussetzungen, die der vom Liberalismus bekämpften religiösen Tradition zugrundelagen, die ihn mit seinem Gegner einigten und die daher diesen Gegner für ihn angreifbar machten; aber diese Voraussetzungen sind gerade infolge des Sieges des Liberalismus heute nicht mehr selbstverständlich, so dass der Liberalismus gegenüber seinem neuen Gegner an sie appellieren könnte. Kommt es also für den Liberalismus auf eine radikale, d. h. nicht offen oder versteckt bei der religiösen Tradition Anleihen machende Begründung an, so sieht man sich wiederum auf die politische Wissenschaft des Hobbes zurückverwiesen. Denn Hobbes hat eben diese Begründung als erster und mit nie wieder erreichter Radikalität[2] geliefert. Diese Behauptung erscheint auf den ersten Blick paradox; aber wirklich nur auf den ersten Blick. Sieht man näher zu, so entdeckt man in der Lehre des Hobbes die charakteristischen Voraussetzungen und Behauptungen des Liberalismus. Es sei nur daran erinnert, dass er das egalitäre Prinzip allen seinen Erörterungen zugrundelegt, dass das von ihm gelehrte Naturrecht vollständig den Charakter eines unveräusserlichen Menschenrechts hat, dass die Entgegensetzung eines militärischen und eines industriellen Zustands der menschlichen Gesellschaft, unter unzweideutiger Bejahung des letzteren, mit hinreichender[3] Klarheit von ihm ausgesprochen wird (vgl. *Elements* P. I., XIX 2 und *De cive* V 2 mit *De cive* I 2 und XIII 14); es sei erinnert an seine auf das egalitäre Prinzip gestützte Leugnung der väterlichen Gewalt und Behauptung der mütterlichen Gewalt über das Kind und die damit als Voraussetzung anerkannte völlige Rechtsgleichheit der Geschlechter, an seine Lehre von der Zivilehe und von der Entbehrlichkeit des Eides, an seine universitätspolitischen Ideen und – vor allem – an seine Religionskritik. Sein Eintreten für den Absolutismus widerspricht nicht etwa seinem Liberalismus, es macht diesen nicht etwa verdächtig, sondern ist nur ein Beweis dafür, dass er klar vor Augen hatte, gegen wie grosse Widerstände nicht bloss seitens der alten Gewalten der Kirche und des ständischen Staates, sondern vor allem der menschlichen Natur selbst der Liberalismus durchzukämpfen ist. Es wäre am Ende nicht sehr schwierig, noch andere Beispiele[4] zu finden, die beweisen würden, dass der Liberalismus, jedesmal wenn er sich durchsetzen muss oder er

bedroht ist, auf seine absolutistischen Anfänge zurückgreift. Der Hobbessche Absolutismus ist zuletzt nichts anderes als der militante Liberalismus in statu nascendi und [1]d. h.[1] in seiner radikalsten Gestalt. In diesem Sinn ist Hobbes der Begründer des Liberalismus; auf Hobbes muss daher zurückgehen, wem immer sei es um eine radikale Begründung sei es um eine radikale Kritik des Liberalismus zu tun ist.

Indem Hobbes der Begründer des Liberalismus ist, ist er nicht schon selbst im eigentlichen Sinn des Wortes liberal; eben darum kann er Möglichkeiten eröffnen, die der eigentliche Liberalismus nicht mehr so wie Hobbes oder gar überhaupt nicht mehr kennt und die auch dann Bedeutung haben könnten, wenn der Liberalismus wirklich, wie dessen Gegner behaupten, endgültig gescheitert sein sollte.

Die »Aktualität« der politischen Wissenschaft des Hobbes, die, wie wir vermuten, immer mehr hervortreten wird, und die also darin besteht, dass man *von* Hobbes als einem Lehrer, und nicht nur *an* Hobbes als an einem Studienobjekt, Wichtiges lernen kann, dessen wir bedürfen und was wir von keinem unserer Zeitgenossen lernen können, legt dem Interpreten die Verpflichtung auf, mit der grössten Sorgfalt darauf zu achten, dass nicht die heute herrschenden oder zur Herrschaft drängenden Meinungen in die Lehre des Hobbes hineingetragen werden. Denn jede derartige Modifikation des »Tatbestands« würde das Studium der Hobbesschen Politik von vornherein des möglichen Nutzens berauben, den man sich für die Klärung gerade der heutigen politischen Meinungen von diesem Studium versprechen kann. Es lohnte wahrlich nicht der Mühe, diese alten Bücher aufzuschlagen, bloss um in ihnen Meinungen wiederzufinden, die man bequem aus so vielen öffentlichen Reden und privaten Unterhaltungen unserer Zeitgenossen kennenlernen kann, wenn man sie nicht gar aus diesen leicht zugänglichen Quellen längst kennt.

Also gerade unter der Voraussetzung, dass die Hobbessche Politik von eminenter Aktualität ist, muss man verlangen, dass diese Doktrin mit aller schulmässigen Strenge, ohne jeden verwirrenden Seitenblick auf die heutigen Meinungen, auseinandergelegt wird. Unter diesem Gesichtspunkt wird man eine günstige Vormeinung haben von dem Buch des Herrn Z. Lubieński, *Die Grundlagen des ethisch-politischen Systems von Hobbes* (München, Verlag von Ernst Reinhardt, 1932), in dem man nur zu blättern braucht, um sich davon zu überzeugen, daß es in rein wissenschaftlicher Absicht geschrieben ist. Und man braucht nur ein wenig in ihm zu lesen, um zu bemerken, dass es von der geistigen und

politischen Bewegung, die im Jahr seines Erscheinens das Land, in dem es erschienen ist, so sehr aufwühlt, überhaupt nicht berührt ist. Es wirkt daher etwas »altmodisch«, und es erweckt eben damit von vornherein den Eindruck der Gediegenheit und Unabhängigkeit. Und man traut es unter diesen Umständen dem Verfasser zu, dass er halten wird, was er verspricht, nämlich dass er von zentralen Problemen der Hobbes-Forschung »eine ganz neue, von den bisherigen Ergebnissen grösstenteils abweichende Lösung« (15) geben wird.

Um die Neuheit seiner Lösung zu beurteilen, muss man sich die bisherigen Ergebnisse der Hobbes-Forschung vor Augen halten; und um zu erkennen, ob die neue Lösung von prinzipieller Bedeutung ist, muss man sich des prinzipiellen Problems der Hobbes-Interpretation erinnern.

II.

Alle, die Hobbes gelesen haben, rühmen die Strenge, Folgerichtigkeit und Unerschrockenheit seines Denkens; und alle, die ihn studieren, sind immer wieder überrascht durch die zahlreichen Widersprüche, die sich in seinen Schriften finden. Es gibt nicht viele seiner charakteristischen Thesen, die er nicht an irgend einer Stelle seiner Schriften scheinbar oder wirklich, direkt oder durch Bestreitung der Konsequenzen retraktiert. Man bedarf also eines Kanons der Interpretation, der dem Interpreten gestattet, in den häufigen Fällen widersprüchlicher Äusserungen des Philosophen mit grösstmöglicher Sicherheit zu entscheiden, welcher der einander widersprechenden Sätze seine eigentliche Meinung zum Ausdruck bringt.

Nun könnte man meinen, diesen Kanon bereits durch jenen ersten Eindruck von der Strenge des Hobbesschen Denkens – der natürlich nicht einfach falsch ist – gefunden zu haben. Dieser Eindruck stützt sich auf die charakteristischen Behauptungen des Hobbes, die jedem Leser auffallen *müssen*, die daher als hobbistisch jedermann bekannt sind, und die man sich nur zusammenzustellen braucht, um mit den Händen zu greifen: in diesen Sätzen offenbart sich eine in sich einhellige, eine und unteilbare Grundgesinnung, aus ihnen spricht *ein* elementarer Grundwille; und dieser Eindruck, diese Einsicht ist so stark, dass die Beobachtung der zahlreichen Widersprüche in den Schriften des Hobbes nicht dagegen aufkommen kann. Scheuen wir uns nicht, diese charakte-

ristischen Sätze nochmals aufzuzählen: das ununterbrochene, ruhelose, sich immer steigernde Verlangen nach Macht und Ehre und immer grösserer Macht und Ehre als generale Neigung aller Menschen; [5]die Unmöglichkeit[5] der beatitudo; die Leugnung des Selbstzwecks der Wissenschaft: scientia propter potentiam; die Beschränkung der Wissenschaft auf die Erforschung der materiellen und wirkenden Ursachen; die Leugnung der natürlichen Gesellschaftlichkeit des Menschen; der Naturstand als Krieg aller gegen alle; der Staat als künstliches Gebilde; der Vorrang des Naturrechts, d.h. des Anspruchs, vor dem Naturgesetz, d.h. der Verpflichtung; die Koinzidenz des Sozialvertrags mit dem Unterwerfungsvertrag; die absolute Souveränität der obersten Gewalt und die Verwerfung der Gewaltenteilung; die Vorliebe für die Monarchie; die Unterwerfung der Kirche unter den Staat, also des Ewigen unter das Zeitliche. Die eine und unteilbare Gesinnung, aus der die aufgezählten Thesen resultieren, zu analysieren – dies und nichts anderes ist die Aufgabe der Hobbes-Interpretation.

Für diese Interpretation genügt es nun aber nicht, dass sie den inneren Zusammenhang der charakteristischen Thesen sogar mit der höchsten Evidenz aufweist; sie darf vielmehr keinen Augenblick lang den Zusammenhang dieser Thesen, *so wie er von Hobbes selbst gestiftet worden ist*, ausserachtlassen. Lässt man sich also, wie man muss, auf das Detail der Hobbesschen *Begründungen* seiner Thesen ein – denn diese Begründungen sind der von ihm selbst gestiftete Zusammenhang seiner Ideen –, so erweist sich der lebhafte und hinreissende Eindruck, den man auf den ersten Blick von [6]der Strenge seines[6] Denkens gewonnen hat und ohne den die Analyse seiner Lehre völlig richtungslos wäre, als unzulänglicher Kanon; denn jener Eindruck gibt uns keinen Aufschluss darüber, welche der einander widersprechenden Begründungen als massgebend anzusehen ist. Man bedarf also eines spezielleren, dem konkreten Charakter der in Rede stehenden Widersprüche mehr angepassten Kanons der Interpretation.

Ein solcher Kanon kann nur gefunden werden, wenn diese Widersprüche [7]nicht zufällig, sondern typisch sind.[7] Dass dem so ist, lässt sich von vornherein erwarten und wird durch die Analyse bestätigt; sie ergibt, dass die Hobbessche Philosophie durch zwei widersprechende *Tendenzen* bestimmt ist, die durch Hobbes nicht in Einklang gebracht worden sind und durch niemanden in Einklang gebracht werden *können*. Der Interpret, dem an einem einhelligen, dem ersten und leitenden Eindruck entsprechenden Verständnis der Hobbesschen Politik gelegen

ist, muss also eine Wahl treffen: er muss eine der beiden einander widersprechenden Tendenzen offen und ausdrücklich eliminieren, um, allein auf der anderen Tendenz fussend, im Sinn dieser letzteren Tendenz die von Hobbes selbst nicht erreichte, aber ihm vorschwebende Einheit seiner Politik nachzuzeichnen. Welche Tendenz aber eliminiert und welche Tendenz zur Grundlage der Interpretation gemacht werden muss, ist von vornherein klar: die Interpretation muss sich stützen auf die authentische, für Hobbes charakteristische Tendenz, und sie muss absehen von der Tendenz, die nur *traditionell* ist, gegen die sich Hobbes wendet, von der er sich (mit grösserem oder geringerem Erfolg) zu befreien versucht, wie die für ihn charakteristische, untraditionelle, ja antitraditionelle Tendenz beweist.

Der Streit beginnt, sobald man versucht, die traditionelle und die originale Tendenz konkret zu bestimmen. Herr Lubieński, der darin anderen Forschern folgt (32 n.), geht davon aus, dass Hobbes die Absicht hat, im Geist der modernen Galileischen Wissenschaft zu philosophieren, dass er aber mit dieser Absicht nicht immer und nicht überall durchdringt, weil er noch zu sehr im Bann der von ihm grundsätzlich bekämpften aristotelisch-scholastischen Wissenschaft steht. Bei dieser Feststellung kann man unmöglich stehenbleiben. Dilthey hat auf die »Abhängigkeit« des Hobbes von der römischen Stoa hingewiesen,[8] und Herr Lubieński unterstreicht[9] die »Abhängigkeit« des Hobbes von Platon[10] (besonders 222–228). Wie verhalten sich diese »Abhängigkeiten« zu der »Abhängigkeit« von der aristotelisch-scholastischen Tradition? Ist es vielleicht so, dass Hobbes wider die aristotelische Tradition auf Plato zurückgeht? Geht er wirklich auf Plato zurück, oder ist er nur in der Tradition des Platonismus befangen? Hat man von Hobbes aus überhaupt ein Recht, bei der Untersuchung seines Verhältnisses zur Tradition zwischen Plato und Aristoteles zu unterscheiden? Die Aufzählung der Fragen, die sich hier aufdrängen, und die beantwortet werden müssen, wenn es zu einer sicheren und einhelligen Interpretation seiner Lehre kommen soll, liesse sich noch weiter[1] fortsetzen; wir beschränken uns darauf festzustellen, dass Herr Lubieński diese Fragen nicht einmal stellt. Er macht die Befangenheit in der aristotelisch-scholastischen Tradition verantwortlich für den »Rationalismus«, der Hobbes' naturalistische, »empirisch-kritische« Absicht nicht zu voller Verwirklichung kommen lasse, und er erkennt die Abhängigkeit des Hobbes von Plato gerade hinsichtlich des »Rationa-

lismus« – er macht nicht einmal den Versuch, den Zusammenhang dieser beiden Tatsachen aufzuklären.

Herr Lubieński stellt sich nicht die Frage nach dem Verhältnis der Hobbesschen Politik zur Tradition, so wie sie gestellt werden muss: nämlich als die Frage, deren Beantwortung die unentbehrliche Voraussetzung der Interpretation ist. Diese Frage kann bei ihm deshalb nicht zu der ihr gebührenden Bedeutung kommen, weil er meint, »dass die Mängel, die durch den Widerspruch der alten und neuen Anschauungen (sc. innerhalb der Hobbesschen Politik) entstanden sind, ganz unbedeutende Überbleibsel darstellen« (33). Wir brauchen diese Meinung, die sowohl irrig in der Sache als auch, wie sich bei näherem Zusehen ergäbe, in sich unverständlich ist, nicht im einzelnen zu prüfen; genug, dass Herr Lubiénski selbst hinsichtlich des zentralen Teils der Hobbesschen Politik, der Lehre von den Pflichten, von »Hobbes' *fortwährendem Schwanken* zwischen subjektiven und objektiven Sittlichkeitsgründen« spricht, und dass er selbst für dieses Schwanken Hobbes' »Hauptfehler«, nämlich den Versuch, die traditionelle und die moderne Auffassung zu vereinbaren, verantwortlich macht.

III.

Herr Lubieński beansprucht, »eine ganz neue, von den bisherigen Ergebnissen grösstenteils abweichende Lösung« zentraler Probleme der Hobbes-Interpretation zu geben (15). Er kommt zu [11]dieser Lösung[11], indem er den Begriff der Pflicht in den Mittelpunkt der Untersuchung rückt und dessen »engen Zusammenhang mit den Prinzipien der Hobbes'schen mechanistischen Psychologie darlegt« (14). Diese Bestimmung der Aufgabe – das Verständnis der Hobbesschen Politik als *naturalistischer* Lehre von den *Pflichten* – ist ohne Zweifel im Sinn vieler, um nicht zu sagen der meisten ausdrücklichen und programmatischen Äusserungen, die Hobbes selbst über seine *Intention* tut. Aber es ist klar, dass damit allein die Durchführbarkeit der Aufgabe noch nicht gewährleistet ist; denn es wäre ja denkbar, dass die *Ausführung* der Hobbesschen Politik seine Intention dementiert. Und gesetzt, die Aufgabe, die sich Herr Lubiénski stellt, wäre durchführbar, so bliebe weiter zu fragen, ob die authentischste Interpretation auch die angemessenste ist. Herr Lubieński ist bereit, »mit Tönnies (anzuerkennen), dass (Hobbes') naturwissenschaftliche Untersuchungen in seinem Geiste viel später

gereift waren, als seine politischen und sozialen Anschauungen«. Mag immer »die Geschicklichkeit, mit der er diese letzteren mit den psychophysischen Elementen seiner Lehre verband, ihm den Ruhm zubilligen, einer der ersten Vertreter der naturalistischen Richtung in der Ethik und Staatswissenschaft zu sein« (31) – jedenfalls hat Hobbes seine Ansicht vom Menschen und vom Staat unabhängig von der Naturwissenschaft konzipiert und *erst nachträglich* naturwissenschaftlich zu begründen versucht. Ist es daher nicht möglich, seine politische Wissenschaft völlig ohne Rücksicht auf die nachträgliche naturwissenschaftliche Begründung zu verstehen? Hat nicht er selbst die Unabhängigkeit der politischen Wissenschaft von der Naturwissenschaft mehrfach nachdrücklich behauptet? Die angedeutete Möglichkeit wird zu einer Notwendigkeit, falls sich herausstellen sollte, dass die tiefsten anthropologischen und politischen Gedanken des Hobbes durch die nachträgliche naturwissenschaftliche Begründung eher verdeckt als geklärt werden (ganz davon zu schweigen, dass der Naturalismus als solcher am Ende nicht so »natürlich« ist, als dass man nicht auch und gerade nach *seinen* humanen und nicht selbst schon wissenschaftlichen Wurzeln zu fragen hätte). Es ist demnach keineswegs so selbstverständlich, wie Herr Lubieński annimmt, dass man die Interpretation der Hobbesschen Politik vor allem auf die »reifsten« Darstellungen, also insbesondere auf den *Leviathan*, stützen müsse (15); denn vielleicht ist die reifste Darstellung die, in der die Wurzeln der neuen Anschauung vom Menschen und vom Staat am »geschicktesten« dem Blick entzogen sind.

Wie dem auch sei – für den Versuch, die Hobbessche Politik als naturwissenschaftlich vorgehende Lehre von den Pflichten zu verstehen, sprechen so viele eindeutige Texte, dass er jedenfalls unternommen werden darf. Und so muss man jedenfalls Herrn Lubieński zu der präzisen Stellung seiner Aufgabe beglückwünschen. Sehen wir zu, wie er ihr gerecht wird.

Seine Untersuchung der »ersten Grundlagen des ethischen Systems« des Hobbes (46–68) kommt zu dem Ergebnis: nach Hobbes ist das Gute die »Lebens*förderung*«, hingegen »die Norm der allgemeingültigen Ethik« die »Lebens*erhaltung*«. In dieser Unterscheidung verbirgt sich die wichtige Einsicht, dass Hobbes das Prinzip der Ethik durch *Restriktion* einer ursprünglicheren Tatsache gewinnt und dass diese ursprünglichere Tatsache »keine Grundlage für den Aufbau einer allgemeingültigen Ethik darstellen« kann (55). Es fragt sich aber *erstens*, ob man die Meinung des Hobbes richtig wiedergibt, indem man sagt, das Gute sei

die »Lebensförderung«. Denn unterstellt, Herr Lubieński behaupte mit Recht, dass nach Hobbes das Gute weder die Lust noch die Selbsterhaltung ist[12] (50–57), dass vielmehr »Hobbes jenes Gefühl der Lust einem anderen Guten, nämlich der Steigerung der vitalen (sc. im Herzen lokalisierten) Bewegung, deren Anzeichen es nur ist, unterordnet« (52), so besagt doch der bezeugte und eindeutige Ausdruck »Steigerung der vitalen Bewegung« etwas anderes als der verschwommene Ausdruck »Lebensförderung«, der sich in dem von Herrn Lubieński gemeinten Sinn nicht aus Hobbes belegen lässt. Insbesondere ist der Ausdruck »Lebensförderung« deshalb abzulehnen, weil er dazu verleitet, die Aufgabe der Herleitung der Pflicht aus vor-moralischen Tatsachen – diese Aufgabe wird ja eine *naturalistische* Theorie der Pflicht unter allen Umständen zu erfüllen versuchen müssen – dadurch zu umgehen, dass man unter »Lebensförderung« von vornherein »alle menschliche Tätigkeit, und damit auch alle sittlichen Handlungen« (62) versteht und also gar nicht von einem wahrhaft naturalistischen Prinzip ausgeht. Man wird also höchstens sagen dürfen, nach Hobbes sei das Gute die Steigerung der vitalen Bewegung; mit der so präzisierten Behauptung stimmen dann alle zentralen[13] Texte überein. Denn wenn gut nur ist, was die vitale Bewegung steigert, so ist damit gesagt: alle wahren Güter sind sinnliche Güter; die geistigen Güter sind entweder nur Mittel, um *sinnliche* Güter zu erlangen (ad sensuale conducentia), oder sie sind eitel, d. h. sie sind identisch mit den Freuden der Eitelkeit. Diese Meinung spricht Hobbes in *De cive* I 2 deutlich aus. (Von dieser Stelle, sowie von *De corpore* I 6 aus ist auch die einzige von Herrn Lubieński zitierte Stelle, die ein Hinausgehen über die Bestimmung des Guten als Steigerung der vitalen Bewegung zu erlauben scheint, nämlich die Bemerkung über die Wissenschaft in *De homine* XI 9, zu interpretieren, was Herr Lubieński selbst p. 241 implicite zugibt.) – *Zweitens* ist an den Darlegungen des Herrn Lubieński zu beanstanden, dass er »das Gute«, d. h. das »wirklich Gute« (53), bestimmen zu können glaubt, *bevor* er die »Norm der allgemeingültigen Ethik« geklärt hat. Zweifellos ist die Frage nach dieser Norm nicht die erste Frage der Hobbesschen Ethik; aber damit ist nicht gesagt, dass deren erste Frage die Frage nach dem wirklich Guten wäre. Aus einer von Herrn Lubieński (88) angeführten Stelle aus dem Widmungsschreiben zu *De cive* geht unzweideutig hervor, dass der Gewinnung der »Norm der allgemeingültigen Ethik« vorangeht die Klärung des Ziels der cupiditas naturalis. Nun identifiziert Herr Lubieński allerdings das wirklich Gute mit dem Ziel der cupiditas

naturalis. Dazu ist man keineswegs, wie Herr Lubieński p. 48 andeutet, dadurch berechtigt, dass das Begehren auf das Gute abzielt; denn das ist ja gerade zu *fragen*, ob das Gute, auf das das Begehren abzielt, *wirklich* gut ist. Dass Hobbes diese Frage verneint, kann nicht bestritten werden; nach seiner Ansicht (vgl. die p. 88 zitierte Stelle aus *De cive* Ep. ded., sowie *De cive* III 31 s.) steht die cupiditas naturalis im *Gegensatz* zur ratio naturalis, die allein das wirklich Gute zu erkennen vermag. Jedenfalls ist das Begehren vor-rational; sogar ist es[14] die vor-rationale und damit auch vor-moralische Tatsache schlechthin, durch deren Restriktion die »Norm der allgemeingültigen Ethik« gewonnen wird und von der in ihrer Vor-Rationalität ausgegangen werden muss, wenn Hobbes' Grundlegung der Moral durchsichtig gemacht werden soll. Fragt man nun nach dem Guten, auf das das natürliche Begehren abzielt, m. a. W. nach dem natürlichen Glücksideal, so kann man jedenfalls zunächst gar nicht anders antworten als Tönnies: dieses Ziel ist der wenigst gehinderte Fortschritt in der Gewinnung von Macht und Ehre. Gegen diese Auffassung wendet Herr Lubieński ein, dass »das Streben nach Macht und Ehre . . . jedenfalls nirgends als das endgültige Ziel an sich aufgestellt« wird (60). Allerdings – nach Hobbes ist das Streben nach Macht und Ehre nicht »das endgültige Ziel *an sich*«; wohl aber ist der wenigst gehinderte Fortschritt in der Gewinnung von Macht und Ehre »das grösste Gut« im Sinn des natürlichen Begehrens, d. h. im Sinn des noch nicht durch die Zucht schlimmer Erfahrungen bescheiden gewordenen, des »natürlichen« Menschen (vgl. *De homine* XI 15 mit *Elements* I, IX 21 und *Leviathan* XI, sowie mit *De cive* I 2 n.1 und I 4). Nun kann freilich das Streben nach immer grösserer Macht *auch* wirklich gut, d. h. vernünftig sein; aber dieses vernünftige Machtstreben kann erst dann als vernünftig verstanden werden, wenn das Postulat der »natürlichen Vernunft«, d. h. die »Norm der allgemeingültigen Ethik« geklärt ist: das vernünftige Machtstreben ist das »erlaubte«, d. h. dem Naturrecht gemässe Machtstreben (*Leviathan* XI). Eine genauere Analyse würde dann weiter zeigen, dass nach Hobbes' Meinung das natürliche Begehren des *Menschen* im Grunde das Streben nach immer grösserem Ruhm, d. h. zufolge von Hobbes' Auffassung des Ruhms: die Eitelkeit ist. Die Meinung des Herrn Lubieński, nach Hobbes komme das hemmungslose Streben nach Ruhm nur »bei *manchen* Menschen zum Vorschein« (61), beruht auf einem Missverständnis der von ihm als Beleg angeführten Stelle aus dem *Leviathan* XIII; und ausserdem wird sie – von zahlreichen anderen Texten zu schweigen – bereits durch den

auf die angeführte Stelle folgenden Absatz unmittelbar in *Leviathan* XIII vollends widerlegt. – Drittens ist gegen Herrn Lubieńskis Auffassung »der ersten Grundlagen des ethischen Systems« des Hobbes einzuwenden, dass, wenn der *Gegensatz* zwischen dem Ziel des natürlichen Begehrens und dem Ziel der natürlichen Vernunft zu dem *Unterschied* von »Lebensförderung« und »Lebenserhaltung« nivelliert wird, die Hobbessche Politik die ihr eigentümliche Spannung gänzlich verliert; denn ersetzt man das natürliche Begehren, das (wie die Vergleichung der p. 88 angeführten Stelle aus *De cive* Ep. ded. mit *De cive* I 12 lehrt) mit der »natürlichen Geneigtheit der Menschen, sich gegenseitig zu verletzen« identisch ist, durch die »Lebensförderung«, so wird unverständlich, warum nach Hobbes der Mensch von Natur dem Menschen ein Wolf, oder, wie Herr Lubieński sagt, ein »unsoziales« Wesen (124) ist – zumal da nach der Ansicht des Herrn Lubieński die »Tendenz zur Lebensförderung alle menschliche Tätigkeit, und damit auch alle sittlichen Handlungen, umfasst« (62).

IV.

Wir betrachten endlich die Untersuchung von Hobbes' Pflichtenlehre (69–117), die Herr Lubieński selbst als das Kernstück seiner Arbeit ansieht (14). Herr Lubieński unterscheidet, wie der Sache nach vor ihm bereits mehrere andere Forscher, in der Hobbesschen Doktrin eine »logische« und eine »psychologische« Begründung der Pflicht. Die »logische« Begründung erweist die Lebenserhaltung als »eine absolute und unwiderlegbare Vernunftforderung«: der Mensch, der von Natur nach »Lebensförderung« strebt, muss eben darum zuvor nach »Lebenserhaltung« streben (cf. 56 und 69). Diese Begründung ist aber unzulänglich; denn sie lässt ungeklärt, »*weshalb* die Lebenserhaltung die Pflicht eines jeden ist« (109). Diese radikalere Untersuchung ist Sache der »psychologischen« Begründung. Dieser zufolge ist die Pflicht ein Hindernis, genauer: ein solches Hindernis, das nicht aktuell wahrgenommen, sondern vorhergesehen wird, das eben darum ein geistiges und *also* ein moralisches Hindernis ist (71–76 und 82; vgl. insbesondere 76: »Das Voraussehen stellt schon einen Faktor moralischer Natur dar«). In strenger und eigentlicher Rede ist die Pflicht »ein alle Menschen gleichsam in ihren natürlichen Zielen hemmendes moralisches (sc. = geistiges) Hindernis« (73). Gemeint ist offenbar: Pflicht ist ein psychischer Zwang

(84 und 118) oder eine psychische Hemmung (82). Dieser Zwangs-Charakter eben blieb in der »logischen« Begründung unberücksichtigt.[15] Hobbes versucht nun, die beiden Begründungen der Pflicht zu[16] verbinden, indem er behauptet, dass der Mensch das, was er vernünftigerweise wollen sollte, – nämlich die Erlangung der Mittel zur Erhaltung seines Lebens – auch faktisch mit Notwendigkeit will. Da aber nun der Mensch offenbar vielerlei will, was den Vorschriften der Vernunft widerspricht, so muss Hobbes neben dem bewussten, sehr oft unvernünftigen Willen einen »unbewussten«, »mutmasslichen«, eigentlichen Willen des Menschen, der immer auf das Vernünftige[17] gerichtet ist, postulieren (87 und 148 ff.).

Die Bemerkungen des Herrn Lubieński über den »mutmasslichen Willen« kommen zweifellos der Ansicht des Hobbes sehr nahe. Herr Lubieński erkennt auch, dass der Ursprung dieser Ansicht »in dem platonischen Satze zu suchen sein dürfte, dass es keinen Ungerechten gibt, der freiwillig Unrecht tut« (149 n., wo insbesondere auf *Kriton* 51 E verwiesen wird). Zweifelhaft ist allerdings, ob Herr Lubieński der Ansicht des Hobbes gerecht wird. Er glaubt, gegen Hobbes einwenden zu dürfen, »dass es in Wirklichkeit keine ›unbewussten Verträge‹ und keinen unbewussten Willen oder unbewusstes Begehren gibt« (229). Wir würden dagegen zugunsten von Hobbes geltend machen, dass, wenn Herr Lubieński recht hätte, der Versuch, »dieses verborgene Wollen zum Bewusstsein zu bringen« (156), den Menschen über sich selbst *aufzuklären*, sinnlos weil überflüssig wäre. Der Begriff des »mutmasslichen Willens« ist, so will es uns scheinen, nur im Horizont der Idee der Aufklärung zu verstehen; losgerissen von diesem seinem ursprünglichen Horizont, wird er unverständlich und also leicht zu kritisieren und zu verwerfen.

Da Herr Lubieński den Begriff des »mutmasslichen Willens« nicht aus seinem Ursprung versteht, muss er ihn am Ende als Produkt einer Verlegenheit beurteilen. Hobbes, meint er, sei auf diesen Begriff verfallen, weil er den in sich widersinnigen Versuch machen wollte, »den normativen Charakter des Naturgesetzes mit einer positiven Weltanschauung, den Begriff des Sollens mit einer kausalen,[18] deterministischen Naturauffassung (zu) vereinbaren« (196), allgemein, weil er »moderne, auf Erfahrung und psychologische Beobachtung gestützte Grundsätze mit Hilfe veralteter rationalistischer Argumente und Deduktionen« behandeln wollte (233). Der Begriff des »mutmasslichen Willens« soll also nur darum notwendig sein, weil Hobbes die »logi-

sche« und die »psychologische« Begründung der Pflicht miteinander vereinbaren will.

Wir leugnen nicht, dass es genügend Texte gibt, die zu der Unterscheidung zwischen »logischer« und »psychologischer« Begründung berechtigen. Aber Hobbes ist, wie bereits Tönnies in einem ähnlichen Zusammenhang bemerkt hat, bemüht, diese Begründungen nicht etwa bloss zu vereinbaren sondern zur Koinzidenz zu bringen. Das bedeutet: der eigentliche Gedanke des Hobbes lässt sich auf Grund der Unterscheidung von »logischer« und »psychologischer« Begründung gar nicht verstehen; er ist nur zu verstehen, indem man hinter diese Unterscheidung zurückgeht.

Herr Lubieński stellt die »*logische*« Begründung der Pflicht so dar, als ob Hobbes weiter nichts sagte als: jedes bonum, als bonum für den Menschen, setzt voraus, dass der Mensch *lebt*; daher ist die Erhaltung des Lebens bonorum primum. Aber Hobbes selbst hat keinen Zweifel darüber gelassen, dass man sich bei dieser allzu »logischen« Feststellung nicht beruhigen kann. Die Dunkelheit der vermeintlich so klaren Feststellung, dass die Erhaltung des Lebens »eine absolute und unwiderlegbare Vernunftforderung« ist, tritt klarer hervor, wenn man die Frage umkehrt: ist der Tod [19]das grösste Übel[19]? Diese Frage wird von Hobbes nicht ohne entscheidende Einschränkung bejaht; denn er weiss, dass der Tod *unter gewissen Umständen* unter die Güter gezählt werden kann. Die Erhaltung des Lebens kann also gerade nicht die Norm einer *allgemein*gültigen Ethik sein. Hobbes hilft sich, indem er sagt, dass jedenfalls der martervolle, gewaltsame Tod das grösste Übel ist (*De homine* XI 6 und *De cive* Ep. ded.). Nicht also die Erhaltung des Lebens überhaupt, sondern die Erhaltung des Lebens gegenüber möglichen Angriffen seitens anderer Menschen ist das Ziel, in dessen Dienst die Moral nach Hobbes steht. Eben darum fallen für ihn die Lehre von den Naturgesetzen, deren Inhalt die Bedingungen friedlichen Zusammenlebens sind, mit der Moral schlechthin zusammen (*Leviathan* XV); eben darum leugnet er, dass die von Plato und Aristoteles neben der Gerechtigkeit anerkannten Tugenden (z. B. Tapferkeit, Freigebigkeit usw.), die[20] nicht Bedingungen des friedlichen Zusammenlebens sind, Tugenden sind. (*De homine* XIII 9. Von dieser Stelle aus erweist sich, wenn man den gesamten Zusammenhang der Hobbesschen Politik vor Augen hat, die Anerkennung von Tugenden neben der Gerechtigkeit, z. B. in *De cive* III 32, als Folge einer nicht überwundenen Befangenheit in der Tradition.) Also: nicht die Mittel zur Erhaltung des Lebens überhaupt,

sondern die Mittel zur Erhaltung des Lebens gegenüber den Angriffen anderer Menschen, d. h. die Bedingungen des Friedens und nur sie, sind der Inhalt der Pflicht.

Warum aber ist der Mensch zum Frieden verpflichtet? Diese Frage sollte von der »*psychologischen*« Begründung der Pflicht beantwortet werden. Hinsichtlich ihrer hat sich Herr Lubieński insbesondere mit der Ansicht auseinanderzusetzen, nach der Hobbes das Handeln aus Pflicht als Handeln aus Furcht verstanden hat. Im Gegensatz zu dieser Ansicht behauptet er, dass nach Hobbes »die Motive der Pflicht und der Angst voneinander gänzlich verschieden sind« (93). Mit Recht macht er geltend, dass Hobbes nicht schlechter als irgend ein anderer Moralist zwischen dem Rechthandeln aus Pflicht, d. h. propter praeceptum legis, und dem Rechthandeln aus Furcht vor Strafe zu unterscheiden gewusst hat (113 f.). Um der gegnerischen Ansicht jede Stütze zu entziehen, unterscheidet er in den Hobbesschen Schriften zwei Bedeutungen von »Furcht«, eine »intellektualistische« und eine »affektive«: nur mit der »intellektualistisch« verstandenen Furcht identifiziert Hobbes das Pflichtbewusstsein; die so verstandene Furcht oder »Sorge« ist aber gar nichts anderes als die »Vernunftsstimme« (94–98). Hier beginnt indessen erst das eigentliche Problem, das sich Herr Lubieński allerdings nicht einmal stellt: warum bedeutet denn »das Wort Furcht (metus) bei Hobbes im weitesten Sinne einfach die Vernunftsstimme« (97)? warum *nennt* denn Hobbes die Vernunft als Pflichtbewusstsein »Furcht«? Offenbar deshalb, weil das vernünftige Pflichtbewusstsein konstitutiert wird gerade durch den Vorblick auf etwas Furchtbares, vielmehr auf das Furchtbarste was es gibt, nämlich auf den gewaltsamen Tod. Ob man auf diese Weise das Phänomen des Pflichtbewusstseins zulänglich verstehen kann, bleibe dahingestellt; jedenfalls geschieht so dem berechtigten Anliegen des Herrn Lubieński, im Sinn des Hobbes zwischen Handeln aus Pflicht und Handeln aus Furcht vor Strafe zu unterscheiden, Genüge: »Pflicht« und »Furcht« bleiben so unterschieden wie weitsichtige, konsequente, das Leben ganz und von Grund auf bestimmende Furcht und kurzsichtige, momentane, horizontlose Furcht. Herr Lubieński selbst erkennt den fundamentalen Zusammenhang zwischen Furcht vor gewaltsamem Tod und Pflichtbewusstsein an, indem er sagt: »die drohende Lebensgefahr bildet eine geeignete Grundlage für die Aufstellung eines allgemeingültigen Pflichtensystems« (124). Die drohende Lebensgefahr also, und keineswegs bloss, wie Herr Lubieński an anderer Stelle (113), einen italienischen Autor verbessernd, be-

hauptet, »der Vernunftsatz über die Notwendigkeit der Selbsterhaltung« ist der Ursprung der Pflicht. Die Furcht vor gewaltsamem Tod – voilà jenes Hindernis oder jener Zwang, den die »psychologische« Begründung der Pflicht sucht. Aber diese angeblich nur von der »psychologischen« Begründung gesuchte Tatsache ist keine andere als die, mit der es auch und im selben Sinn die »logische« Begründung zu tun hat: die Erkenntnis des gewaltsamen Todes als des größten Übels ist notwendig Furcht vor ihm; eben darum ist diese Erkenntnis »zwingend«.

Es gibt nach Hobbes also nur *einen* Grund der Pflicht: die Furcht vor gewaltsamem Tod als den Menschen ganz und von Grund auf bestimmende Furcht. Damit ist nicht gesagt, dass diese Furcht der *vollständige* Grund der Pflicht wäre. Das wichtigste Mittelglied zwischen der Furcht vor gewaltsamem Tod und dem Pflichtbewusstsein ist das gegenseitige Vertrauen. (So sind die mit unserer Interpretation scheinbar nicht verträglichen Äusserungen in *De cive* VIII 3–4 und IX 9, bzw. in *Leviathan* XX, zu verstehen, auf die sich Herr Lubieński pp. 103–105 bezieht.) Es ist hier nicht der Ort, um die Genesis des Pflichtbewusstseins aus der Furcht vor gewaltsamem Tod im Sinn des Hobbes zu entwickeln. Nur soviel sei gesagt: man kann den von Hobbes hinreichend markierten, wenn auch nicht hinreichend erhellten Weg, der von der Furcht vor gewaltsamem Tod zum Pflichtbewusstsein führt, nur dann vollständig erhellen, wenn man sich streng an Hobbes' Wegzeichen, d. h. an den gesamten Aufriss seiner politischen Wissenschaft, hält. Dieser Aufriss wird von Herrn Lubieński vollständig vernachlässigt. Er erwähnt zwar die Tatsache, dass Hobbes zwischen Naturrecht und Naturgesetz unterscheidet (84–86 und 157–159). Aber wie schon sein zugestandenes Unvermögen, diese Ausdrücke angemessen zu übersetzen (16 f.), verrät, hat er die fundamentale Bedeutung dieser Unterscheidung nicht verstanden. Nur deshalb kann er sagen, dass nach Hobbes »im Grunde genommen die Lebenserhaltung unsere allererste Pflicht ist« (71). Denn Hobbes lässt keinen Zweifel darüber, dass die Lebenserhaltung der Inhalt des Natur*rechts* ist, dass der Mensch also zur Lebenserhaltung schlechthin berechtigt, nicht aber verpflichtet ist. Herr Lubieński hat eben damit das ganze *Vorgehen* von Hobbes nicht verstanden. Denn Hobbes geht so vor, dass er *zuerst* das Naturrecht, d. h. den schlechthin berechtigten Anspruch des Menschen, und *erst danach* das Naturgesetz, d. h. die Pflichten des Menschen, begründet. Man kann also Hobbes' Pflichtenlehre gar nicht verstehen, wenn man nicht die Begründung des Naturrechts von der Begründung des Naturgesetzes klar sondert, wenn

nötig noch klarer sondert als es Hobbes selbst getan hat, und zunächst einmal die Begründung des Naturrechts in sich selbst versteht. Hat man aber die Begründung des Naturrechts verstanden, so hat man bereits den entscheidenden Schritt zum Verständnis der Pflichtenlehre getan. Denn der hierfür entscheidende Schritt ist die Aufklärung dessen, wie Hobbes die Unterscheidung von gerecht und ungerecht einführt; diese Unterscheidung führt er aber nicht erst in der Pflichtenlehre, sondern schon in der Lehre vom Naturrecht ein.[21] Erkennt man nun nicht, dass bereits das Naturrecht, und nicht erst das Naturgesetz, moralischen Charakter hat, so gleitet man leicht über die sehr knappe und – wie schon die Abweichungen der Darstellung in den drei verschiedenen Fassungen der Hobbesschen Politik beweisen – sehr schwierige Begründung des Naturrechts hinweg. Man kann die fundamentale Bedeutung der Begründung des Naturrechts aber nicht erkennen, wenn man wie Herr Lubieński davon ausgeht, dass das »natürliche Begehren« das Streben nach »Lebensförderung« ist, das »auch alle sittlichen Handlungen umfasst«; denn man geht dann bereits von einem moralischen und also naturrechtlichen Prinzip aus, und man kann daher in der *Begründung* des Naturrechts kein Problem mehr sehen. Die verkehrte Bestimmung des natürlichen Begehrens als Streben nach »Lebensförderung« genügt also, um das Verständnis der Hobbesschen Politik prinzipiell unmöglich zu machen.

Wir behaupten zusammenfassend gegen Herrn Lubieński zweierlei: 1) Das natürliche Begehren ist nach Hobbes nicht Streben nach »Lebensförderung«, sondern, wie die genauere Analyse ergibt, das Streben des Menschen, sich selbst zu gefallen, indem er von den anderen Menschen als ihnen überlegen anerkannt wird, also die Eitelkeit. 2) Es gibt bei Hobbes nicht zwei Begründungen der Pflicht, die dann nachträglich vereinbart würden, sondern nur *eine* Begründung, die nicht als »logisch« und nicht als »psychologisch« charakterisiert werden kann: Hobbes sieht *den* Grund der Pflicht in der Furcht vor gewaltsamem Tod. Die Eitelkeit und die Furcht sind die beiden Pole, zwischen denen sich, der Hobbesschen Lehre zufolge, der Mensch bewegt, indem er vom Menschen des Naturstands zum Bürger des Staates wird. »Von Natur«, d. h. vor aller Erziehung, ist der Mensch eitel, erfüllt von dem grenzenlosen Verlangen nach immer grösserem Triumph. Diesem grenzenlosen Verlangen tritt die eine Grenze setzende Furcht vor gewaltsamem Tod entgegen: die Furcht vor gewaltsamem Tod restringiert den »natürlichen« maximalen Anspruch des Menschen, der auf unbe-

schränkte Herrschaft gerichtet ist, auf den vernünftigen minimalen Anspruch, der nicht mehr als die Verteidigung des nackten Lebens will. Eben diese Restriktion macht den Menschen grundsätzlich fähig, Verpflichtungen einzugehen: das Minimum des Anspruchs, auf das der »natürliche« Anspruch durch die Furcht vor gewaltsamem Tod restringiert wird, ist der Ursprung der Pflicht.

Die Eitelkeit ist früher als die Furcht: »von Natur«, vor aller Erziehung, ist der Mensch durch die Eitelkeit beherrscht. Der Mensch kann aber nur solange von der Eitelkeit beherrscht sein, als er die Kräfte seiner selbst und der anderen Menschen falsch einschätzt, als er seine wirkliche Lage nicht kennt. Seine wirkliche Lage erfährt er, sobald ihm die Gefahr des gewaltsamen Todes vor Augen tritt. Bevor er diese Gefahr erfahren hat, lebt er also in der Welt seiner Einbildung, gleichsam im Traum: er erwacht, er kommt zu sich selbst »damnorum experientia«, durch schlimme Erfahrungen, durch die Erfahrung der Furchtbarkeit der wirklichen Welt. Die Furcht vor gewaltsamem Tod ist also so wenig dumpfes Erschrecken, dass sie vielmehr *die* den Menschen[22] wahrhaft *aufklärende* Macht ist. In der Entgegensetzung von Eitelkeit und Furcht enthüllt sich der Aufklärungs-Charakter der Hobbesschen Philosophie.

Eitelkeit und Furcht charakterisieren die beiden entgegengesetzten Weisen des menschlichen Lebens. Der Eitelkeit – der Gesinnung des physisch erwachsenen Menschen, der doch nur ein puer robustus ist – entspricht das natürliche Glücksideal des Menschen: der Traum von Triumph, von Eroberung, von Herrschaft über alle Menschen und damit über alle Dinge; der Furcht – die Sache des homo adultus ist – ist gemäss die Gesinnung der Verteidigung, des bescheidenen Lebens, der Arbeit in Reih' und Glied. Auf den so verstandenen Gegensatz, der niemals wieder so rein, so tief und so aufrichtig entwickelt worden ist wie von Hobbes, muss man zurückgehen, wenn man das Ideal des Liberalismus sowohl wie des Sozialismus aus seinem Grund verstehen will. Denn jeder Kampf gegen das Politische im Namen des Ökonomischen setzt die vorgängige Entwertung des Politischen voraus. Diese Entwertung aber vollzieht sich so, dass das Politische verhüllt oder offen als die Domäne der Eitelkeit, des Prestiges, des Geltungswillens dem Ökonomischen als der Welt vernünftiger, sachlicher, bescheidener Arbeit entgegengesetzt wird.

Es ist also eine spezifisch moderne Gesinnung, die sich in der Entgegensetzung von Eitelkeit und Furcht (oder Bescheidenheit) ausspricht. Dieser Gegensatz stellt sich auf den ersten Blick dar als die

säkularisierte Form des Gegensatzes von superbia und humilitas. Jedenfalls hat er die christliche Auffassung des Lebens zu seiner Bedingung. Ihm gemäss versteht sich ein Zeitalter, das den Glauben *verloren* hat, das eben deshalb den Glauben zur Bedingung hat. Aber von dieser ihrer privativen Voraussetzung allein aus ist die in Rede stehende Gesinnung, die sich wahrlich nicht bloss in den Schriften des Hobbes ausspricht, nicht zu verstehen. Der Weg von der Eitelkeit zur Furcht ist der Weg von der Besinnungslosigkeit zur Besonnenheit, von dem glänzenden Trugbild des »politischen Lebens« zu dem wahrhaft Guten, das allein der vernünftigen Einsicht zugänglich ist. Das heisst: der Gegensatz Eitelkeit–Furcht ist die moderne, durch das Christentum bedingte Abwandlung des von Sokrates–Platon klassisch explizierten Gegensatzes. Ein radikales Verständnis der Hobbesschen Politik und ein begründetes Urteil über sie ist daher eigentlich nur möglich, indem man sie unmittelbar mit der Platonischen Politik konfrontiert: nur so kann sich zeigen, ob die von Hobbes vorgenommene, der Sache nach durch das Christentum bedingte Modifikation der antiken Gedanken wirklich, wie Hobbes behauptet, auf einer tieferen Erkenntnis der menschlichen Natur beruht, bzw. was es [23]mit dem[23] Interesse an »Tiefe« eigentlich auf sich hat.

Textkritische Anmerkungen
[ ] enthält Ergänzungen des Herausgebers.
⟨ ⟩ kennzeichnet Streichungen von Leo Strauss.
[1] Von Leo Strauss zwischen den Zeilen oder am Rand eingefügt bzw. ergänzt.
[2] Radikali⟨smus⟩
[3] ⟨aller⟩
[4] Beispiele ⟨dafür⟩
[5] ⟨die Leugnung der⟩ Möglichkeit
[6] der ⟨Einheit,⟩ Strenge ⟨und Folgerichtigkeit⟩ seines
[7] ⟨keinen zufälligen,⟩ sondern ⟨einen⟩ typisch⟨en Charakter haben⟩
[8] hingewiesen, ⟨Aber Hobbes ist nicht nur nicht Stoiker, er steht vielmehr im schärfsten Gegensatz zur Stoa⟩
[9] ⟨bemerkt⟩
[10] Platon ⟨mit Nachdruck⟩
[11] ⟨diesen Ergebnissen⟩
[12] ⟨sei⟩
[13] zentralen ⟨Stellen⟩
[14] ⟨sie⟩

[15] unberücksichtigt. ⟨Versucht nun⟩
[16] zu ⟨vereinbaren⟩
[17] Vernünftige ⟨geht⟩
[18] kausalen, ⟨kausalistischen⟩
[19] ⟨malorum primum⟩
[20] die ⟨keinen Bezug⟩
[21] ein. ⟨Mit anderen Worten, jenes ⟨Hindernis, das nach Herrn Lubieński die Pflicht ist,⟩ die Menschen in ihren natürlichen Zielen hemmende Hindernis, das nach Herrn Lubieński die Pflicht ist (75).⟩
[22] Menschen ⟨allein und⟩
[23] ⟨das⟩

Die Religionskritik des Hobbes
Ein Beitrag zum Verständnis der Aufklärung

(1933/1934)

Inhalt

Einleitung	267
§ 1 Veranlassung und Absicht der Untersuchung	267
§ 2 Hobbes' Politik und die Kritik der Offenbarung	270
§ 3 Die verschiedenen Fassungen von Hobbes' Religionskritik	275
A. Die Kritik der Tradition	279
a Das Schriftprinzip	279
b Die Geister und die Engel	284
c Reich Gottes und ewiges Leben	286
d Weltliche und geistliche Gewalt	292
e Das Reich der Finsternis	302
f Charakteristik der Kritik an der Tradition	312
B. Die Kritik der Schrift	323
a Die Erkennbarkeit und die Glaubwürdigkeit der Offenbarung	323
b Die Erkennbarkeit und die Möglichkeit der Offenbarung	334
c Die Erkennbarkeit und die Möglichkeit des Wunders	339
d Hobbes und Descartes	348
e Die Basis der Hobbes'schen Religionskritik	364

Einleitung

§ 1. Veranlassung und Absicht der Untersuchung

Wenn der Kampf zwischen Glauben und Unglauben »das eigentliche, einzige und tiefste Thema aller Welt- und Menschengeschichte«[1] ist, so gebührt der Religionskritik des Hobbes die grösste Aufmerksamkeit. Unter den zahlreichen Bestreitungen der Religion, der offenbarten wie der natürlichen, welche das klassische Zeitalter der Religionskritik – das 17. und das 18. Jhdt. – hervorgebracht hat, gibt es nicht viele, die an geschichtlicher Wirksamkeit, gibt es wenige, die an Entschiedenheit der Leugnung, gibt es keine, die an Radikalität der Begründung mit derjenigen, die in Hobbes' *Leviathan* vorliegt, zu vergleichen wäre. Zwar ist Spinozas theologisch-politischer Traktat, wie Hobbes selbst anerkannt hat, »kühner« als der *Leviathan*, d.h. rücksichtsloser im Ziehen und Aussprechen von Konsequenzen; aber diese Kühnheit ist erkauft um den Preis des Verzichts auf die eigentliche Grundlegung der Kritik, die sich viel eher im *Leviathan* als im theologisch-politischen Traktat findet.

Trotz ihrer so grossen Bedeutung ist Hobbes' Religionskritik einer zusammenhängenden Analyse bisher nicht unterzogen worden. Der Grund für diese Unterlassung war die den Anhängern und den Gegnern gemeinsame Überzeugung, dass diese Kritik ein notwendiges Abfallsprodukt von Hobbes' *Naturphilosophie* sei. Diese Überzeugung hatte eine gewisse Berechtigung, solange die ältere Ansicht in unbestrittener Geltung war, dass Hobbes' Naturphilosophie eine materialistische Metaphysik sei. Nachdem aber die Untersuchungen vor allem von F. Tönnies die Ansicht befestigt haben, dass Hobbes' Naturphilosophie nicht so sehr eine materialistische Metaphysik als eine Grundlegung der

---

[1] Goethes *Noten und Abhandlungen zu besserem Verständnis des West-Oestlichen Divans*.

modernen Naturwissenschaft ist, hätte das Verhältnis dieser Naturphilosophie zur Religionskritik problematisch werden müssen. Denn wenn man auch wie Tönnies der Meinung ist, dass ein notwendiger Zusammenhang zwischen moderner Naturwissenschaft und Religionskritik besteht, so kann man doch an der Tatsache nicht vorübergehen, dass dieser Zusammenhang jedenfalls nicht zutage liegt: gerade die Männer, die sich um die Begründung der modernen Naturwissenschaft am meisten verdient gemacht haben, – Descartes, Newton und Leibniz – waren alles eher als Feinde des Glaubens. Wenn also Hobbes' Naturphilosophie nicht ohne weiteres als materialistische Metaphysik, sondern viel eher zunächst als Grundlegung der modernen Naturwissenschaft zu kennzeichnen ist, und da andererseits der Zusammenhang zwischen moderner Naturwissenschaft und Religionskritik keineswegs selbstverständlich ist, ist die selbständige Untersuchung der Hobbes'schen Religionskritik angesichts deren hervorragender Bedeutung ein sinnvolles Unternehmen.

Hobbes' Religionskritik wird also mit zunächst zweifelhaftem Recht als blosser Nebenerfolg seiner Naturphilosophie angesehen. Es bleibt zu fragen, ob sie nicht unmittelbarer von seiner *politischen* Wissenschaft aus zu verstehen ist. Es ist am Ende nicht zufällig, dass sich seine religionskritischen Darlegungen weniger in seinen naturwissenschaftlichen als in seinen politischen Schriften finden. Diese letzteren sind nicht weniger als das ausdrücklich so betitelte Werk Spinozas *theologisch-politische* Traktate: mehr als ein Drittel von *De Cive* und annähernd die Hälfte des *Leviathan* sind theologischen Fragen gewidmet. Wenn es also triftige Gründe gibt, welche die Beschäftigung mit Hobbes' politischer Wissenschaft zu einem Desiderat machen, so bedarf daher auch seine Religionskritik einer eingehenden Analyse. Eine kurze Darlegung dieser Gründe ist zur Rechtfertigung unseres Vorhabens unerlässlich.

Hobbes ist der *Begründer* der *modernen* Politik. Er selbst hat für sich in Anspruch genommen, dass er als erster die Politik in den Rang einer Wissenschaft erhoben habe; und wenigstens, dass seine Politik eine unerhörte Neuerung sei, haben voller Bewunderung oder voller Entsetzen ihm seine Zeitgenossen zugestanden. Diese Ansicht ist durch die neuere Entwicklung in einigen, aber nicht wesentlichen Punkten korrigiert worden. Zwar hat die im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts einsetzende Hobbes-Forschung mehr und mehr zeigen können, dass wichtige Elemente der Hobbes'schen Lehre in der früheren Literatur nachzuweisen sind; aber auf Grund dieser Nachweisungen, durch die

sich Hobbes' Werk zeitweilig als eine von selbst zustandegekommene Verschmelzung traditioneller Elemente darzustellen schien, stellt sich schliesslich der ursprüngliche Eindruck wieder her: mögen immer diese und jene Bestandteile der Hobbes'schen Politik schon in der früheren Literatur zu finden sein – Hobbes hat ihnen eine Einheit gegeben, die sie nicht von sich aus hatten, sondern allein auf Grund einer Analyse unter einem durchaus originalen Gesichtspunkt gewinnen konnten. Zwar sind erhebliche Bestandteile der Hobbes'schen Politik von den späteren Denkern als untauglich angesehen und daher ausgeschieden worden; aber noch heute geben selbst seine schärfsten Kritiker zu, dass er als erster den Begriff der *Souveränität* in voller Klarheit entwickelt hat; und da dieser Begriff nicht ein Begriff unter anderen, sondern das Fundament der modernen Politik ist,[2] so ist Hobbes der Begründer der modernen Politik. So ist denn für jedes radikale Verständnis der modernen Politik das Verständnis von Hobbes' politischer Wissenschaft die elementare Bedingung.

Die Lehre von der Souveränität steht in Hobbes' Philosophie in Zusammenhang nicht bloss mit seiner absolutistischen Staatsauffassung, sondern auch mit seiner »pessimistischen« Ansicht von der menschlichen Natur und mit seiner »materialistischen« Metaphysik. Die Neueren haben im allgemeinen die Lehre von der Souveränität festgehalten und den Zusammenhang, in dem sie ursprünglich entwickelt worden ist, preisgegeben. Die Voraussetzung dieses Vorgehens war die Überzeugung, dass jener Zusammenhang nicht notwendig, sondern nur durch die geschichtliche Lage im 17. Jahrhundert, bzw. durch Hobbes' Vorurteile bedingt ist. Ob diese Überzeugung berechtigt ist, wagen wir nicht zu entscheiden. Die Voraussetzung für eine solche Entscheidung wäre eine unbefangene Analyse von Hobbes' politischer Wissenschaft, die ohne umständliche Zurüstungen nicht möglich sein dürfte. Zu diesen Zurüstungen gehört insbesondere das Verständnis von Hobbes' Religionskritik, die, wie wir bereits angedeutet haben, ein integrierender Bestandteil seiner politischen Wissenschaft ist.

Auch die Religionskritik des Hobbes ist der herrschenden Meinung zufolge eine zufällige Begleiterscheinung der Entstehung der modernen Politik. Auch dieses Urteil bedarf der Nachprüfung. Die Nachprüfung muss von der Einsicht geleitet sein, dass, wenn anders man überhaupt

---

[2] C. E. Vaughan, *Studies in the history of political philosophy before and after Rousseau*, Manchester 1925, I 23 und 55.

von einem spezifisch *modernen* Staatsbegriff sprechen darf – was, wie es scheint, statthaft ist – es auch eine spezifisch moderne Metaphysik oder Theologie geben muss, auf Grund deren dieser Staatsbegriff seine Evidenz gewinnt; denn jede Ansicht vom Menschen und vom Staat impliziert eine Ansicht von der Welt und von Gott, sei es eine theistische sei es eine atheistische. Ob also Hobbes' Theologie, die man von vornherein angemessener als Religionskritik qualifiziert, die Voraussetzung der modernen Politik sei, bedarf durchaus der Untersuchung. Damit diese Untersuchung möglich werde, muss zuvor festgestellt sein, was denn eigentlich Hobbes' religionskritische Lehre besagt und bedeutet. Eben dies festzustellen, ist der Zweck der vorliegenden Abhandlung.

§ 2. Hobbes' Politik und die Kritik der Offenbarung

Hobbes hat die Grundlegung seiner politischen Wissenschaft im Widerspruch zu zwei oft, aber keineswegs immer verbündeten Traditionen vollzogen: zur Tradition der philosophischen Politik, als deren Urheber ihm *Sokrates* gilt, und zur Tradition der theologischen Politik, die sich auf die *Offenbarung* beruft. Da die Offenbarung in seinem Zeitalter eine bei weitem grössere Autorität war als die antike Politik, so richtet sich sein Angriff vorzüglich gegen die Tradition der theologischen Politik, genauer gegen den von ihr behaupteten oder doch nicht radikal ausgeschlossenen Dualismus von weltlicher und geistlicher Gewalt. Aber in dieser Auseinandersetzung kommt das primitive und prinzipielle Thema der Politik nicht zur Sprache; denn jede Auseinandersetzung über Dualismus oder Monismus der Gewalten hat die Aufklärung des Sinnes von »Gewalt«, die Beantwortung der Frage nach Sinn und Zweck des Staates zur Voraussetzung; und bezüglich dieser Frage hat sich Hobbes allein mit der Tradition der philosophischen Politik auseinanderzusetzen. Hobbes' eigentliche Lehre konstituiert sich daher allein in seiner Kritik der philosophischen Politik des klassischen Altertums. Aber: diese Kritik wäre nicht möglich gewesen ohne die Offenbarung und die Leugnung derselben; die Offenbarung, bzw. die Polemik gegen die Offenbarung ist es, die Hobbes die Anerkennung der antiken Politik unmöglich macht.

Welche Bewandtnis es auch mit dem Verhältnis von Religionskritik und moderner Politik überhaupt habe – Hobbes' Politik jedenfalls steht mit seiner Religionskritik in unlöslichem Zusammenhang: die Religion ist *die* Feindin dieser Politik. Denn diese Politik fusst auf dem Axiom, dass der gewaltsame Tod das grösste Übel ist;[3] die Religion hingegen lehrt, dass es ein grösseres Übel als selbst den gewaltsamen Tod gibt, nämlich ewige Höllenstrafen nach dem Tod; also leugnet die Religion die Grundlage der Hobbes'schen Politik.[4] Diese Politik bleibt daher fragwürdig, solange die Lehre der Religion nicht widerlegt ist: sie ist auf die Kritik der Religion *angewiesen*.

Die Grundlage der Hobbes'schen Politik wird freilich nicht nur durch die Religion in Frage gestellt: auch die philosophische Tradition bestreitet, dass der Tod das grösste Übel ist. Aber der Einspruch der Philosophen ist für Hobbes nur dann von Bedeutung, wenn er besagt, dass der Tod darum nicht das grösste Übel ist, weil es ein Leben nach dem Tode gibt; und eben diese Voraussetzung ist nach seiner ausdrücklichen Ansicht nicht durch die Vernunft, sondern nur durch Offenbarung zu verbürgen.[5] Daher ist die Offenbarung Hobbes' eigener Ansicht zufolge die einzige Gefahr für seine Politik. Also ist diese Politik auf die Kritik nicht der Religion überhaupt, sondern vielmehr der *offenbarten* Religion angewiesen. Es ist demnach nicht zufällig, dass von den 18 Kapiteln des *Leviathan*, die der Religionskritik gewidmet sind, nur 2 Kapitel die natürliche Religion, hingegen 16 Kapitel die offenbarte Religion behandeln. Und nicht nur dies: Hobbes verlangt die vollständige Trennung von Philosophie, natürlicher Vernunft einerseits und

---

[3] vgl. besonders *Ci*, d und *Ci* I 7.

[4] »It is impossible a Common-wealth should stand, where any other than the Soveraign, hath a power of giving greater rewards than Life; and of inflicting greater punishments, than Death. Now . . . Eternall life is a greater reward, than the life present; and Eternall torment a greater punishment than the death of Nature.« *L* c. 38 in princ. – vgl. auch die nächste Anmerkung.

[5] ». . . ratione naturali sciri non possunt, sed revelatione tantum . . . esse praemia et poenas post hanc vitam; animam esse immortalem et similia.« *Ci* XVII 13. – »There be some that . . . will not have the Law of Nature, to be those Rules which conduce to the preservation of mans life on earth; but to the attaining of an eternall felicity after death . . . But . . . there is no naturall knowledge of mans estate after death . . ., but onely a beliefe grounded upon other mens saying, that they know it supernaturally, or that they know those, that knew them, that knew others, that knew it supernaturally . . .« *L* c. 15 (76).

Religion andererseits; die alleinige Quelle der Religion ist die Offenbarung.[6] Hobbes schliesst die natürliche Erkenntnis von Gott und göttlichen Dingen grundsätzlich in so enge Grenzen ein, dass er sie schliesslich sogar in Bausch und Bogen aus dem Bereich der Philosophie verweisen kann.[7] Daher ist mit der Aufklärung von Hobbes' Stellung zur Offenbarung alles oder fast alles geleistet, wessen man zum Verständnis seiner Stellung zur Religion überhaupt bedarf.

Um die ganze Bedeutung, welche die Kritik der Offenbarung für Hobbes' Politik hat, zu ermessen, muss man sich der Situation erinnern, in der diese Wissenschaft entstanden ist. Durch die Folgen der Reformation war die theologische Politik so fragwürdig geworden wie niemals zuvor: nicht zu Ordnung und Frieden, sondern zu den Greueln der Religionskriege schien die theologische Politik mit Notwendigkeit zu führen. Sollte es endlich zu Ordnung und Frieden kommen, so bedurfte man, wie es schien, einer allein auf der selbständigen Überlegung des Menschen beruhenden Politik. Eine solche Politik war von der antiken Philosophie ausgearbeitet worden. Aber die philosophische Politik, die auf den von Sokrates entworfenen Grundlagen beruhte, hatte sich der Verbindung mit der Theologie nicht nur nicht versagt, sondern auch nicht versagen *können*; jedenfalls hatte sie der theologischen Politik einige ihrer gefährlichsten Waffen geliefert.[8] Man bedurfte daher einer *neuen* Politik, die nicht bloss von der Theologie unabhängig war, sondern auch jeden Rückfall in die theologische Politik für alle Zukunft unmöglich machte. Mit anderen Worten: man bedurfte einer Politik, die nicht, wie die antike, der Offenbarung *vorherging* und daher, wie es schien, dem Anspruch der Offenbarung nicht gewachsen war, sondern die es von vornherein mit diesem Anspruch aufnahm, die daher auf die Offenbarung *folgte*. Daher ist die Kritik der Offenbarung nicht bloss eine nachträgliche, wenngleich notwendige *Ergänzung* der Hobbes'schen Politik, sondern vielmehr deren *Voraussetzung*, ja die Voraussetzung von Hobbes' Philosophie überhaupt.

Diese Behauptung steht, wie sofort zuzugeben und hervorzuheben ist, in offenbarem Widerspruch zu dem Anschein, den Hobbes' Kritik

---

[6] Contra hanc Empusam (sc. Scholasticam θεολογια) exorcismus, credo, melior excogitari non potest, quam ut religionis ... regulae ... a philosophiae regulis ... distinguantur, quaeque religionis sunt Scripturae Sacrae, quae philosophiae sunt rationi naturali tribuantur. *Co*, d.

[7] *Co* I 8.

[8] s. bes. *L* c. 46 (372–374).

der Offenbarung, insbesondere seine Kritik der theologischen Politik darbietet: ein Blick in den *Leviathan* zeigt, dass die Kritik der theologischen Politik, die im Gewande einer auf der Offenbarung beruhenden Lehre vom christlichen Staat auftritt, auf die rein rationale Lehre vom Menschen und vom Staat folgt, dass also Hobbes' Kritik der Offenbarung auf seiner ausgearbeiteten philosophischen Lehre beruht. Dieses Vorgehen scheint völlig unbedenklich zu sein. Es ist in der Tat keinem erheblichen Bedenken ausgesetzt, solange die Philosophie, insbesondere die philosophische Politik für selbstverständlich gilt. Wird aber diese Voraussetzung zweifelhaft, so erhebt sich die Frage, ob der Aufbau des *Leviathan* nicht das wirkliche Fundierungsverhältnis von philosophischer Politik, ja Philosophie überhaupt einerseits und Offenbarungskritik andererseits verbirgt.

Angesichts des von Hobbes behaupteten Scheiterns aller bisherigen Versuche, die Politik wissenschaftlich zu behandeln, hätte es für ihn, so sollte man meinen, nahegelegen, ernstlich zu bedenken[9]: ob denn die Frage, deren Beantwortung die Aufgabe der politischen Wissenschaft ist – die Frage nach der richtigen Ordnung des menschlichen Lebens als Zusammenleben – nicht schon, bevor sie gestellt wird, durch die Offenbarung beantwortet ist, bzw. ob diese Frage denn überhaupt mit menschlichen Mitteln und nicht vielmehr allein durch Offenbarung beantwortet werden kann, und ob also die Politik der philosophischen Tradition nicht lediglich darum gescheitert ist, weil sie der menschlichen Vernunft eine von dieser nicht zu bewältigende Aufgabe zugemutet hat. Möglichkeiten dieser Art scheiden indessen für Hobbes von vornherein aus: nicht der Offenbarung wendet er sich zu, nachdem er an Aristoteles und dessen Lehrern und Schülern irregeworden ist, sondern – Thukydides, und dann Euklid, Galilei und Descartes. Eine *Offenbarung* kann nach seiner Meinung nicht die Evidenz und daher nicht die Autorität haben, deren sie bedürfte, wenn sie die Regeln für das menschliche Leben und Zusammenleben auf verbindliche Weise sollte darbieten können; und andererseits ist die politische *Wissenschaft*, wenn man nur über die richtige Methode verfügt, selbstverständlich möglich. Während also die theologische Politik, wie es scheint, getrost ignoriert werden darf, ist eine ernstliche Auseinandersetzung mit der philosophischen

[9] Wie es in derselben geschichtlichen Situation wie Hobbes und unter verwandten philosophischen Voraussetzungen *Pascal* tat; vgl. *Pensées* (ed. Brunschvicg) fr. 291 ss. und 331.

Politik, mit der Politik der antiken Philosophen, prinzipiell notwendig. Die Basis für diese Auseinandersetzung ist die auf beiden Seiten anerkannte Möglichkeit und Notwendigkeit einer politischen Wissenschaft, einer menschlichen Ordnung des menschlichen Lebens. Dieser trotz oder wegen ihrer Unscheinbarkeit entscheidend wichtigen Übereinstimmung in der Position entspricht die uns hier unmittelbarer angehende Übereinstimmung in der Negation: so wie die conditio sine qua non für die Sokratische Frage nach dem richtigen Leben und dem wahrhaften Staat, aus der die Lehre der philosophischen Tradition hervorgegangen ist, der Verfall des Glaubens an die göttlichen Gesetze der griechischen Vorzeit ist, so ist der Verfall des Glaubens an die Autorität der Offenbarung die conditio sine qua non für Hobbes' Wiederholung der Sokratischen Frage. Demnach wäre die Kritik der Offenbarung nur die Explikation der Veranlassung für Hobbes' politische Wissenschaft, also etwas, was man gewöhnlich in einer Vorrede oder Einleitung abzutun pflegt, aber nicht *mehr*. Wäre dem wirklich so, so wäre selbst die Tatsache, dass annähernd die Hälfte des *Leviathan* theologischen Fragen gewidmet ist, völlig unerklärlich. Der Offenbarungsglaube ist für Hobbes mehr als ein zufälliger Irrtum sei es eines Individuums sei es ganzer Zeitalter, nämlich der ideale Fall des typischen, mit der menschlichen Natur selbst gegebenen Hindernisses für die Erkenntnis der Wahrheit und für den Aufbau des wahren Staates. Die Entsprechung für Hobbes' Kritik der Offenbarung ist daher nicht Sokrates–Platons »Kritik« der göttlichen Gesetze der griechischen Vorzeit, sondern die Offenbarungskritik hat für Hobbes' Politik dieselbe konstitutive Bedeutung, die für die Platonische Politik die Kritik der *Sophistik* hat. So viel, allerdings nicht mehr, hat die Kritik der Offenbarung für Hobbes selbst zu bedeuten. Aber nachdem er, durch die Macht, welche die Offenbarung, wenn nicht über ihn, so doch über sein Zeitalter ausübte, gedrängt, sich einmal auf die Kritik der Offenbarung eingelassen, entschied nicht mehr allein seine Meinung, sondern auch der Gegenstand seiner Kritik über den Charakter und die Bedeutung derselben. Wofern nun durch die Offenbarung das Desiderat einer politischen Wissenschaft, das sich für Hobbes angesichts des Scheiterns aller bisherigen Politik ergab, in Frage gestellt, bzw. erfüllt wird, zumindest seine Dringlichkeit verliert, ist die Kritik der Offenbarung der Sache nach die radikale Rechtfertigung jenes Desiderats, der Aufweis der Möglichkeit und Notwendigkeit einer politischen Wissenschaft. In diesem Sinn ist die Kritik der Offenbarung das notwendige Prolegomenon zu Hobbes' Politik: in der Kritik der Offenbarung ver-

birgt sich die eigentliche *Grundlegung* derselben, ja seiner gesamten Philosophie.[10] Da diese Grundlegung sich in jener Kritik aber weniger zeigt als *verbirgt*, wird es die Aufgabe der Analyse sein müssen, aus dem Wust der Argumente, die zum Teil tatsächlich nur eine schon vorher feststehende Ansicht nachträglich sichern oder allenfalls die sich gleichzeitig aufklärende Ansicht berühren, die wahrhaft grundlegenden Elemente der Offenbarungskritik herauszuschälen.

§ 3. Die verschiedenen Fassungen von Hobbes' Religionskritik

Hobbes hat seine Kritik der Religion in zusammenhängender Weise vier Mal – und zwar jedes Mal im Rahmen seiner politischen Wissenschaft – entwickelt: in den *Elements of law* (1640), in *De Cive* (1642 bzw. 1647) und in der englischen und in der lateinischen Fassung des *Leviathan* (1651 bzw. 1668). Da es erhebliche Unterschiede zwischen diesen vier Darstellungen gibt, so muss man sich die Frage vorlegen, welche Darstellung als am meisten authentisch, bzw. als massgebend zu gelten hat.

Wie an anderem Orte[11] gezeigt worden ist, hat Hobbes auf dem Wege von den *Elements* zum englischen *Leviathan* gewissermassen die Entwicklung vom Anglikanismus zum Independentismus vollzogen. Jedenfalls wird sein Abstand von der religiösen Tradition auf diesem Wege von Darstellung zu Darstellung grösser und sichtbarer. Der englische *Leviathan* enthält die »radikalste« Darstellung von Hobbes' Religionskritik. In diesem Werk, und in ihm allein, bekennt Hobbes offen, dass es ihm um den Abbau, um die »Analysis, or Resolution« der gesamten religiösen Tradition zu tun ist.[12] Die lateinische Fassung dieses

---

[10] Grundsätzlich in demselben Sinne ist Spinozas theologisch-politischer Traktat als Prolegomenon zu seiner *Ethik* zu verstehen; vgl. meine Schrift *Die Religionskritik Spinozas*, Berlin 1930, 88 f. und 100 f. – Ähnlich urteilt Léon Brunschvicg, *De la vraie et de la fausse conversion* (Revue de Métaphysique et de Morale, 1932, 20), der sagt, Spinoza mache »de l'exégèse critique de la Bible dans le Tractatus theologico-politicus une introduction au spiritualisme de l'Éthique«.

[11] s. Strauss, *Hobbes' politische Wissenschaft in ihrer Genesis*.

[12] *L* c. 47 (380 f.).

Werkes ist eine teilweise sehr freie Übersetzung des englischen *Leviathan*, die den Text des letzteren erheblich – um etwa ein Drittel – verkürzt, dabei aber den Aufbau des Ganzen vollständig und den Aufbau der einzelnen Kapitel in den meisten Fällen unverändert lässt.[13] Zahlreiche unwesentliche Änderungen erklären sich daraus, dass sich die englische Fassung vorzüglich an die Ungelehrten, die lateinische hingegen an die Gelehrten wendet; bemerkenswerter, wenngleich nicht wichtig zur Erkenntnis von Hobbes' Prinzipien, sind die Abweichungen, die durch die Veränderung der politischen Verhältnisse veranlasst worden sind: die englische Fassung ist unter der Herrschaft des Parlaments, die lateinische ist nach der Restauration erschienen.[14] Insbesondere sind die Änderungen, die Hobbes an den religionskritischen Partien des *Leviathan* gelegentlich der lateinischen Ausgabe vorgenommen hat, als Konzessionen an das nunmehrige Regiment zu verstehen. Das entschiedene Bekenntnis zum Independentismus im englischen *Leviathan* ist durch eine ebenso entschiedene Verwerfung der gesamten englischen Revolution ersetzt worden.[15] Die scharfe und ausführliche Kritik der römischen Kirche, die den ganzen »4. Teil« des *Leviathan* füllt – er ist überschrieben »The Kingdome of Darknesse« –, soll nunmehr ausschliesslich die Verteidigung der englischen Kirche zum Zweck haben.[16] In diesem Sinne hat Hobbes eine sehr grosse Anzahl von kirchlich bedenklichen Stellen teils gestrichen teils gemildert.[17] Er hat so das Versprechen zu erfüllen versucht, das in der gegenüber Karl II. im Jahre 1662 abgegebenen, offenbar wahrheitswidrigen Erklärung enthalten war: »There is nothing in it (sc. im *Leviathan*) against Episcopacy . . .«[18]

---

[13] Die erheblichen Veränderungen hat Hobbes – abgesehen von der Ersetzung der »Review and Conclusion« durch einen völlig neu geschriebenen »Appendix« – in den Kapiteln 46 und 47 vorgenommen.

[14] vgl. hierzu Tönnies, *Hobbes*[3], 248; J. Lips, *Die Stellung des Thomas Hobbes zu den politischen Parteien der grossen englischen Revolution*, Leipzig 1927, 75–82; Z. Lubienski, *Die Grundlagen des ethisch-politischen Systems von Hobbes*, München 1932, 253–274.

[15] vgl. *O* III 508–510 mit *L* c. 47 (380 f.).

[16] *O* III 508.

[17] So hat er insbesondere die einer Leugnung gleichkommende »Erklärung« der Trinität in *L* c. 16 (85) und 42 (267 f.) in der lateinischen Version beseitigt.

[18] *W* VII 5. – vgl. auch die (ebenfalls nach der Restauration geschriebenen) Äusserungen zugunsten der episkopalen Kirchenverfassung in *W* IV 364 und 407 und *O* I, p. XVI. Vgl. dagegen *B* 56 f.

Die genauere Vergleichung der lateinischen Fassung mit der englischen führt zu dem Ergebnis, dass von einer Rückwendung des Hobbes zu den gemässigteren Äusserungen seiner früheren Schriften nicht die Rede sein kann: die lateinische Fassung hält an den Lehren, durch welche sich der englische *Leviathan* charakteristisch von *De Cive* und den *Elements* unterscheidet, von geringfügigen Milderungen in der Form abgesehen, in der Sache durchaus fest. Zwar nimmt Hobbes im »Appendix« zum lateinischen *Leviathan* die ärgsten Ketzereien der englischen Vorlage zurück; aber auch der am wenigsten misstrauische Leser erkennt sofort, dass die Retraktationen nicht ernst gemeint sind.[19] Hobbes' letztes Wort in Sachen der Religionskritik ist also nicht in der lateinischen, sondern in der englischen Fassung des *Leviathan* zu suchen. Da der englische *Leviathan* ausserdem die ausführlichste und die vollständigste Darstellung von Hobbes' Religionskritik enthält, so hat er als die massgebende Darstellung dieser Kritik zu gelten.

Wenngleich der englische *Leviathan* die freimütigste Darstellung der Hobbes'schen Religionskritik enthält, so ist damit nicht gesagt, dass Hobbes in diesem Werk seine eigentliche Meinung unverblümt vorträgt.[20] Hobbes geht im allgemeinen so vor, dass er mit völlig oder einigermassen orthodox klingenden Äusserungen beginnt, um diese Äusserungen danach mehr oder weniger verhüllt ad absurdum zu führen. Er macht nun aber von den Ergebnissen seiner Kritik im weiteren Verlauf der Untersuchung oft keinen ausdrücklichen Gebrauch, sondern er bedient sich dann der von ihm früher verworfenen Meinungen, als ob sie selbstverständlich richtig wären, um so gedeckt

---

[19] Von der Retraktion der »Erklärung« der Trinität in O III 563 f. gibt dies selbst Lubienski (l. c. 212) zu, der übrigens »im allgemeinen . . . bei Hobbes eine ausgesprochene Anhänglichkeit zur christlichen Religion und eine große Achtung vor der Hl. Schrift« findet (217).

[20] Aubrey erzählt: Hobbes »told me he (sc. Spinozas *Tractatus-theologico-politicus*) had cut through him a barren's length, for he durst not write so boldly.« (Brief lives, ed. Clark, Oxford 1898, I 357). Seine Äusserung nötigt dazu, jedenfalls die kühnsten Bemerkungen, die sich in Hobbes' *Schriften* finden, als die seiner eigentlichen Meinung am nächsten kommenden vorzüglich zu berücksichtigen.

andere traditionelle Lehren zu widerlegen.[21] Um seine eigentliche Meinung zu erkennen, muss man daher die von Hobbes zweifellos absichtlich versäumte Zusammenstellung der an vielen Stellen des Werkes verstreuten Ergebnisse seiner Kritik versuchen. Es kommt dabei nicht so sehr auf die Vollständigkeit der Zusammenstellung, auch nicht auf die Auswahl der ärgsten Ketzereien als solcher, als vielmehr auf den Zusammenhang der zentralen religionskritischen Gedanken an.

Um unsere Interpretation gegen jede Gefahr und jeden Verdacht der Willkür zu schützen, gehen wir indessen nicht von dem mehrfach angedeuteten Gesamteindruck von Hobbes' religionskritischer Tendenz, sondern von der Annahme aus, dass Hobbes ein gläubiger Christ war. Wir nehmen also das, was in Wahrheit die Fassade seiner Religionskritik ist – bestimmt, das Innere vor den Augen gefährlicher und gefährdeter Leser zu verbergen –, als seine aufrichtige Meinung hin. Wir unterstellen also, dass seine Kritik der Offenbarung nicht so sehr eine Kritik der Offenbarung selbst als eine auf dem Boden des Offenbarungsglaubens vollzogene Kritik der Theologen-Meinungen *über* die Offenbarung ist. Wir untersuchen demgemäss an erster Stelle seine *Kritik an der Tradition auf Grund der Schrift* und erst danach seine *Kritik an der Schrift selbst*; m. a. W.: wir behandeln zuerst seine vorgeschobene und erst danach seine wirkliche Meinung über die Offenbarung.

[21] Da Hobbes also verhältnismässig oft im Einklang mit der Tradition stehende Behauptungen vorbringt, fällt es ihm nicht schwer, wenn er wegen seiner gefährlichen Lehren angegriffen wird, sich auf eben diese Behauptungen zu berufen. Eine Reihe von Beispielen hierfür finden sich in seiner Antikritik an Bischof Bramhalls Leviathan-Kritik; s. z. B. *W* IV 361.

A. Die Kritik der Tradition

a) Das Schriftprinzip

Auf den ersten Blick stellt sich Hobbes' Kritik der *Religion* als Kritik lediglich der *Theologie* dar. Hobbes will die Befreiung der Philosophie von kirchlicher Bevormundung, die Befreiung der Menschen *zur* Philosophie nicht durch die Zerstörung der Religion, sondern durch die reinliche *Scheidung* zwischen Religion und Philosophie erreichen: Religion ist *nicht* Philosophie, sondern Gesetz,[22] die Aussagen der Religion über Gott haben *nicht* »the signification of Philosophicall Truth, *but* the signification of Pious intention«.[23] Die Theologie nun, die man also nicht, wie es gewöhnlich geschieht, mit der Religion verwechseln darf,[24] beruht gerade auf der Vermischung von Philosophie und Religion;[25] sie ist das zugleich komische und grauenhafte Ergebnis des widersinnigen Versuchs, biblische Einfalt und griechische Spekulation zu vereinbaren. Und sie ist nicht allein deshalb zu bekämpfen, weil sie die Philosophie zu ihrer Magd erniedrigt, während die Religion die Freiheit der Philosophie in keiner Weise beeinträchtigt,[26] sondern auch und vor allem deshalb, weil sie, und nicht etwa die Religion, die Urheberin der Religionskriege ist.[27] Hobbes geht weiter: er gibt vor, den Kampf gegen die Theologie nicht bloss im Interesse der Philosophie und des bürgerlichen Friedens, sondern gleichermassen im Interesse der Religion, der Frömmigkeit zu führen. So bekämpft er die der Theologie zugrundeliegende Philosophie nicht bloss, weil sie eine schlechte Philosophie ist, sondern auch, weil sie

---

22 *H* XIV 4.
23 *L* c.31 (195) und c.12 (56). – Ebenso urteilt Spinoza; vgl. *Tr. theol.-pol.* XIV (20, 33, 38) und XV (2).
24 *B* 57.
25 *L* c. 46 (367).
26 vgl. *L* c. 45 (352) und c. 46 (367).
27 *Co*, d.

unchristlich, heidnisch ist.[28] Die Theologie verdirbt auch und gerade die Religion, die »sincera relligio Christi«, die eine einfältige Anweisung zum richtigen Leben und zum Heil ist und mit Schulspitzfindigkeiten schlechterdings nichts zu tun hat.[29] Den willkürlichen, privaten Meinungen der Theologen, die sich mit Fragen befassen, geeignet, »to trouble us in the performance of Gods commands«,[30] stellt Hobbes die verbindliche Lehre der Schrift und der Kirche entgegen.[31] Und da auch die Kirche geistlichen Irrtümern ausgesetzt ist,[32] so appelliert er nicht bloss von der Theologie, sondern auch von der Kirche *allein* an die Schrift.

Hobbes wendet sich also von der Tradition an eine Instanz, die von der Tradition selbst als unbedingt-verbindlich anerkannt wird. Er übernimmt ausdrücklich die letzten Voraussetzungen der Tradition als undiskutierbar selbstverständlich.[33] So ist für ihn der Glaube an die Existenz und Wahrhaftigkeit Gottes selbstverständlich,[34] und so ist es für ihn selbstverständlich, dass man Gottes Geboten mehr gehorchen muss als den Geboten von Menschen. Fraglich ist »nur«, woran man erkennen kann, ob ein bestimmter Befehl wirklich oder nur angeblich von Gott herrührt.[35] Wiederum selbstverständlich ist, dass die Schrift Gottes Wort ist.[36] Daraus ergibt sich, dass etwas nur dann von Gott befohlen sein kann, wenn es mit der Lehre der Schrift in Einklang ist. Welches Kriterium gibt es aber für die Beurteilung solcher angeblich auf göttlicher Autorität beruhenden Aussprüche, die zwar der Lehre der Schrift nicht entgegengesetzt sind, aber doch nicht aus der Schrift selbst hergeleitet werden können? Derartige Befehle könnten als göttlich nur durch Wunder beglaubigt werden; nun gibt es aber heute keine Wunder mehr; also ist für den heutigen Christen die Schrift nicht bloss die

---

[28] *W* IV 426 f. und *L,* R (391). – Zur Rechtfertigung dieser im Interesse des Schriftglaubens vollzogenen Verwerfung der scholastischen Theologie beruft sich Hobbes ausdrücklich auf Luther, Melanchthon und Calvin; s. *W* V 64 f.
[29] vgl. vor allem den Anfang und das Ende der *Historia Ecclesiastica* (*O* V 349 und 408), sowie *W* IV 433.
[30] *L* c. 45 (352).
[31] vgl. *O* III 569 und 508.
[32] *L* c. 44 (331 f.). – vgl. auch *W* IV 338.
[33] vgl. *B* 63.
[34] *Ci* XVI 4.
[35] *L* c. 33 (203) und 43 (319).
[36] *L* c. 33 (208 f.).

vorzügliche, sondern sogar die einzige Quelle für die Erkenntnis der Befehle Gottes.[37]

Das mit dem Hinweis auf das Aufhören der Wunder beiseitegeschobene Problem der Tradition kehrt alsbald wieder. Die Bücher der Schrift sind in fremden Sprachen abgefasst; man bedarf also der Übersetzer und Erklärer.[38] Wer soll im Zweifel entscheiden, welche Übersetzung und Erklärung als authentisch zu gelten hat? Wer soll zuvor entscheiden, welche Bücher kanonisch sind. Es genügt nicht zu antworten: die Kirche. Denn nach der Kirchentrennung zieht diese Antwort die Frage nach sich: *welche* Kirche? Hobbes antwortet: die englische Kirche. Aber diese Antwort setzt bereits das Ergebnis der kirchenpolitischen Untersuchung voraus. Denn Hobbes unterwirft sich der englischen Kirche lediglich deshalb, weil sie ihm durch diejenige weltliche Obrigkeit, der gegenüber er als Untertan zu unbedingtem Gehorsam verpflichtet ist, als geistliche Obrigkeit vorgesetzt ist.[39] Die Voraussetzung nun, dass man der weltlichen Obrigkeit auch in geistlichen Fragen unbedingt gehorchen muss, kann ihrem Wesen nach nicht auf Grund der vernünftigen Prinzipien weltlicher Politik, sondern nur auf Grund der offenbarten Prinzipien christlicher Politik gesichert werden;[40] sie setzt also das Ergebnis der Schrift-Untersuchung voraus; es kann also nicht vor der Schrift-Untersuchung feststehen, dass die Schrift-Auffassung der englischen Kirche als verbindlich zu gelten hat. Hobbes ermittelt die Lehre der Schrift, indem er, unbekümmert um irgendwelche Autoritäten, nach seinem eigenen vernünftigen Ermessen entscheidet, welche Bücher kanonisch sind, bzw. welche Übersetzung und Erklärung die eigentliche Meinung der Schrift wiedergibt. Dass dem so ist, bestätigt er selbst, indem er mehrfach offen erklärt, die von ihm vorgetragenen Interpretationen seien nicht die üblichen, wobei er natürlich nicht verfehlt, sich der etwa anders lautenden Meinung der englischen Kirche, d. h. seiner weltlichen Obrigkeit, zu unterwerfen.[41]

Hobbes appelliert also von der Tradition an die Schrift, die er allein nach seinem eigenen vernünftigen Ermessen, also insofern ebenso wie

---

[37] *L* c. 32 (201 f.) und *W* IV 326 f.
[38] *Ci* XVII 17 f.
[39] »... with submission ... both in this, and in all questions, whereof the determination dependeth on the Scriptures, to the interpretation of the Bible authorized by the Common-wealth, whose Subject I am ...« *L* c. 38 (241).
[40] *L* c. 32 in princ., c. 34 in princ. und c. 43 sub fine.
[41] *L* c. 38 (241 und 244) und *R* (390); vgl. auch *O* III 517 und 528.

jedes andere literarische Dokument, interpretiert. Indessen ergeben sich aus der vorausgesetzten Offenbartheit der Schrift eigentümliche Interpretationsprinzipien, die auf die Interpretation anderer Bücher keine Anwendung finden können. Die Schrift ist weder ein vulgäres noch ein wissenschaftliches Buch; der Sinn der in der Schrift gebrauchten Worte lässt sich daher weder aus dem vulgären noch aus dem wissenschaftlichen Sprachgebrauch, sondern allein aus der Schrift selbst ermitteln.[42] Die Aufstellung dieses Prinzips hat bei Hobbes nicht das Interesse an einer »voraussetzungslosen«, historisch getreuen Erkenntnis des Sinnes der Bibel zum Grund,[43] sondern die auf dem Glauben an die Offenbartheit der Schrift beruhende Forderung, das reine Gotteswort gegenüber allen menschlichen Verfälschungen und Erdichtungen zur Geltung zu bringen (bzw. die diese Forderung zum Vorwand nehmende Absicht, die theologischen Gegner auf den ihnen unbequemen Wortsinn der Schrift festzulegen). Das Prinzip der unbedingten Unterwerfung unter den Wortsinn der Schrift wird auf den ersten Blick durch die ebenfalls aus der Offenbartheit der Schrift abgeleitete These in Frage gestellt, dass zwischen der von Gott offenbarten Schrift und der von Gott erschaffenen menschlichen Vernunft kein Widerstreit aufkommen kann. Aber für Hobbes ergibt sich aus dieser These keineswegs, dass im Fall eines (scheinbaren) Widerspruchs zwischen Vernunft und Offenbarung die Schrift im Sinn der Vernunft interpretiert werden muss. Die Schrift ist zwar nicht wider-vernünftig, wohl aber über-vernünftig; und in der Regel hat die Behauptung, eine Schriftstelle sei ihrem Wortsinn nach wider-vernünftig, gar keinen anderen Grund als die mangelnde Bereitschaft des Lesers seinen Verstand in den Gehorsam des Glaubens gefangenzugeben.[44] Die Unterwerfung unter den Wortsinn der Schrift ist

---

[42] the ... Signification of words ... in the Doctrine following, dependeth not (as in naturall science) on the Will of the Writer, nor (as in common conversation) on vulgar use, but on the sense they carry in the Scripture ... *L* c. 34 in princ.

[43] Wie es bei Spinoza der Fall ist; vgl. Strauss, *Die Religionskritik Spinozas* 89 f. und 259.

[44] ... though there be many things in Gods Word above Reason; that is to say, which cannot by naturall reason be either demonstrated, or confuted; yet there is nothing contrary to it; but when it seemeth so, the fault is either in our unskilfull Interpretation, or erroneous Ratiocination. Therefore, when any thing therein written is too hard for our examination, wee are bidden to capitivate our understanding to the Words ... *L* c. 32 (199). Vgl. auch c. 34 (211 und 217).

um so notwendiger, als sich aus der Untersuchung der Schrift selbst ergibt, dass die Schrift nichts über Gegenstände der Wissenschaft lehren will;[45] es wäre also völlig unangemessen, Schriftstellen, die etwa nicht mit wissenschaftlichen Sätzen in Einklang stehen, im Sinn dieser Sätze umdeuten zu wollen.[46] Anders steht es, wenn es sich um einen (scheinbaren) Widerspruch *innerhalb* der Schrift handelt; in diesem Fall müssen beide oder wenigstens einer der einander widersprechenden Texte derart interpretiert werden, dass der Widerspruch, bzw. der Schein des Widerspruchs verschwindet.[47]

Der Interpret hat sich also dem Wortsinn der Schrift grundsätzlich, wenn auch nicht unbedingt zu unterwerfen. Dem Wortsinn der Schrift – das heisst *nicht*: dem Sinn isolierter und dazu vielleicht noch dunkler und zweideutiger Stellen. Sondern er hat sein Augenmerk zu richten auf die leitende Absicht der *ganzen* Schrift, und er hat diese Absicht aus *klaren* Stellen unzweideutig zu belegen;[48] von diesen Stellen aus kann er versuchen, zu einem Verständnis auch der dunkleren Stellen vorzudringen,[49] wenn er nicht – was am Ende richtiger ist – den Sinn dieser Stellen auf sich beruhen lassen will, um nach Anleitung der klaren und dem Sinn der ganzen Schrift gemässen Stellen ein christliches Leben zu führen. Denn für diesen Zweck ist die Schrift zweifellos suffizient.[50]

---

[45] *L* c. 45 (352).

[46] vgl. indessen die Bemerkung: . . . those texts that seem to countenance the power of Magick, Witchcraft, and Enchantment, must needs have another sense, than at first sight [they] seem to bear, die sich darauf stützt, dass Zauber u. dgl. nicht möglich sind. *L* c. 37 (238).

[47] You see how great the apparent contradiction is between the . . . texts, which being both Scripture, may and must be reconciled and made to stand together; which unless the rigour of the letter be on one or both sides with intelligible and reasonable interpretations mollified, is impossible. *W* V 10. – Spinoza verwirft dieses Auslegungsprinzip, das ihm durch die jüdische Tradition bekannt war, ausdrücklich (s. *Tr. theol. pol.* XV – §§ 4 ff. ed. Bruder –) und verfährt damit in Hobbes' Sinn radikaler als Hobbes selbst.

[48] . . . in the allegation of Scripture, I have endeavoured to avoid such texts as are of obscure, or controverted Interpretation; and to alledge none, but in such sense as is most plain, and agreeable to the harmony and scope of the whole Bible . . . For it is not the bare Words, but the Scope of the writer that giveth the true light, by which *any* writing is to bee interpreted . . . *L* c. 43 sub fine. Vgl. ferner c. 43 (322 und 324), c. 44 (337 und 348) und Review (390).

[49] Vgl. z. B. die Auslegung von 1. Cor 3, 11–12 in c. 43 (325), in der Hobbes ausdrücklich den schwierigen Teil der Stelle nach der Auslegung des klaren und leichtverständlichen Teils interpretiert.

[50] cf. *B* 55.

b) Die Geister und die Engel

Hobbes beginnt seine Ermittlung der *Lehre* der Schrift mit der Untersuchung des Sinnes, den das Wort »Geist« in der Schrift hat. Die Untersuchung führt zu folgendem Ergebnis: Das biblische Wort, das man gewöhnlich mit »Geist« übersetzt, bedeutet in der Schrift, wenn es in eigentlicher Bedeutung gebraucht wird, entweder eine wirkliche, d. h. körperliche Substanz von besonderer Feinheit (Luft, Wind, Lebensgeister oder dgl.) oder ein Bild, das die Einbildungskraft in Träumen oder Visionen produziert; es bedeutet niemals »Geist oder unkörperliche Substanz«. Die Behauptung, dass es Geister gebe, hat also keinen Grund in der Schrift. Insbesondere lehrt die Schrift nichts davon, dass ein Mensch von einem Geist besessen gewesen sei, es sei denn von seinem eigenen Lebensgeist, durch welchen sein Körper natürlicherweise bewegt wird.[51] Grundsätzlich ebenso bedeutet das Wort »Engel« in der Schrift entweder Körper – sei es subtilere, sei es gröbere (z. B. Menschen[52]) – oder Phantasiebilder, wofern sich Gott dieser Körper oder Phantasiebilder bedient, um seine Gegenwart oder seine Befehle den Menschen kundzugeben; vorzüglich sind »Engel« Phantasiebilder, die in übernatürlicher Weise hervorgerufen worden sind. Eine Reihe von Stellen des N. T. nötigt allerdings der schwachen Vernunft den Glauben ab, dass es Engel als Substanzen besonderer Art, natürlich als körperliche Substanzen besonderer Art, gibt.[53] Während die Schrift dazu

[51] *L* c. 45 (350 f.)

[52] Nor in the New Testament is there any place, out of which it can be proved, that Angels (except when they are put for such men, as God hath made the Messengers, and Ministers of his word, or works) are things permanent, and withall incorporeall. *L* c. 34 (216 f.).

[53] Concerning the creation of Angels, there is nothing delivered in the Scriptures. That they are Spirits, is often repeated: but by the name of Spirit, is signified both in Scripture, and vulgarly, both amongst Jews, and Gentiles, sometimes thin Bodies; as the Aire, the Wind, the Spirits Vitall, and Animall, of living creatures; and sometimes the Images that rise in the fancy in Dreams, and Visions; which are not reall Substances, nor last any longer then the Dream, or Vision they appear in; which Apparitions, though no reall Substances, but Accidents of the brain; yet when God raiseth them supernaturally, to signifie his Will, they are not unproperly termed Gods Messengers, that is to say, his Angels. *L* c. 34 (214). – By the name of Angel, is signified ... most often, a Messenger of God: And by a Messenger of God, is signified, any thing that makes known his extraordinary Presence; that is to say, the extraordinary manifestation of his power, especially by a Dream, or Vision. l. c. – Considering

nötigt, die Existenz von Engeln anzuerkennen, ist der Glaube an Teufel der Lehre der Schrift zuwider.[54]

Das Ergebnis der einführenden und grundlegenden Schrift-Untersuchung ist folgendermassen zusammenzufassen: 1) Die Kritik, in der sich diese Untersuchung vollendet, richtet sich eindeutig gegen den *Spiritualismus*; auf die Schrift sich berufend, bekämpft Hobbes den Dualismus von körperlichen und unkörperlichen Substanzen innerhalb des Geschaffenen;[55] er lässt nur das *eine* Universum der körperlichen Substanzen gelten – neben ihnen nichts als die Welt der menschlichen Einbildungen. 2) Die Leugnung des Unkörperlichen bedeutet keineswegs die Leugnung des Übernatürlichen: zwar gibt es keine Geister, wohl aber gibt es Wunder, und insbesondere auf übernatürliche Weise hervorgerufene Phantasiebilder. Und ausserdem bedeutet die Leugnung des Unkörperlichen nicht, dass es nicht körperliche Wesen gibt, deren Existenz und deren Essenz der Vernunft unzugänglich ist: die Vernunft der Schrift unterwerfend, das Prinzip bewährend, dass die Schrift wenngleich keine widervernünftige, so doch eine übervernünftige Lehre enthält, erkennt Hobbes an, dass es Engel gibt. 3) Allerdings leugnet er die Existenz des Teufels. Diese Leugnung zeigt, dass die Bekämpfung des Spiritualismus nicht das einzige Ziel seiner Kritik der Tradition ist; denn

---

. . . the signification of the word Angel in the Old Testament, and the nature of Dreams and Visions that happen to men by the ordinary way of Nature; I was enclined to this opinion, that Angels were nothing but supernaturall apparitions of the Fancy, raised by the speciall and extraordinary operation of God, thereby to make his presence and commandements known to mankind, . . . But the many places of the New Testament, and our Saviours own words, and in such texts, wherein is no suspicion of corruption of the Scripture, have extorted from my feeble Reason, an acknowledgment, and beleef, that there be also Angels substantiall, and permanent. But to beleeve they be . . . Incorporeall, cannot by Scripture bee evinced. l. c. (217). Cf. auch *Ci* XVII 28.

[54] (The) significant names, Satan, Devill, Abaddon, set not forth to us any Individuall person, as proper names use to doe; but onely an office, or quality; and are therefore Appellatives; which ought not to have been left untranslated, as they are, in the Latine, and Modern Bibles; because thereby they seem to be the proper names of Daemons; and men are the more easily seduced to beleeve the doctrine of Devills; which at that time was the Religion of the Gentiles, and contrary to that of Moses, and of Christ. *L* c. 38 (246). Vgl. auch *W* IV 356 f. und V 210 f.

[55] Dass das Ergebnis der Untersuchung betr. den Sinn, den das Wort »Geist« in der Schrift hat, nicht auf die Stellen Anwendung findet, an denen es heisst, dass *Gott* ein Geist sei, sagt Hobbes ausdrücklich in *L* c. 34 (211).

wäre es ihm bloss um die Kritik des Spiritualismus zu tun, so wäre nicht einzusehen, warum er hinsichtlich des Teufels anders lehrt als hinsichtlich der Engel, m. a. W. warum er nicht bloss die Unkörperlichkeit, sondern auch die Existenz des Teufels bestreitet. Der Grund dieser Abweichung ist leicht zu erraten: es kommt Hobbes nicht allein auf die Bekämpfung des Geisterglaubens, sondern insbesondere auch auf die Bekämpfung des Glaubens an *böse* übermenschliche Mächte an.

c) Reich Gottes und ewiges Leben

Im Sinn seiner grundlegenden Kritik des Spiritualismus legt Hobbes die Ausdrücke »ewiges Leben« und »ewiger Tod« und damit die ganze Heilsgeschichte aus. Er verhehlt nicht, dass er damit in offenen Gegensatz zur Tradition tritt. Während er aber in der grundlegenden Untersuchung über den Sinn des Wortes »Geist« keinerlei Bedenklichkeit zeigt, der Tradition zu widersprechen, wird er in seiner Erörterung der Lehre vom ewigen Leben nicht müde zu versichern, dass die vorgetragene Erklärung nur seine private Meinung sei, die er als solche dem etwa anders lautenden Bescheid der kirchlichen Autorität unterwerfe.[56] Erst in der Anwendung auf den Menschen tritt der Sinn und damit die Bedenklichkeit der Kritik des Spiritualismus hervor, diese Kritik, die abstrakt genommen nicht einmal ausschliesst, dass es Engel – wenngleich als körperliche Substanzen – gibt. Die prinzipielle Kritik des Spiritualismus auf den Menschen anwendend, gerät Hobbes in die Nähe unzweideutig häretischer Lehren; er ist also bereits in diesem Zusammenhang, also bereits vor jeder Anzweiflung der Schrift-Autorität, genötigt, seine Meinung zu verdecken.

Der Mensch ist zur Unsterblichkeit, zu ewigem Leben auf *Erden* geschaffen worden. Durch Adams Ungehorsam gegen Gottes Gebot hat der Mensch diese Unsterblichkeit verloren, und durch die Heilstat Jesu Christi erlangen alle, die an Jesus als den Christus glauben, diese Unsterblichkeit – ewiges Leben auf *Erden*, *nicht* im Himmel – wieder.[57]

---

[56] Vgl. *L* c. 38 (241, 244 und 246).

[57] . . . it seemeth to me, . . . that Adam if he had not sinned, had had an Eternall Life on Earth . . . *L* c. 38 (241). – For if as in Adam, all die, that is, have forfeited Paradise, and Eternall Life on Earth, even so in Christ all shall bee made alive; then all men shall be made to live on Earth; for else the comparison were not

Entsprechend ist unter »Reich Gottes« nicht, wie die Theologen gewöhnlich behaupten, »Eternall felicity, after this life, in the Highest Heaven«, nicht eine unirdische, überirdische Glückseligkeit zu verstehen, sondern »a Kingdome properly so named«, das dadurch zustandekommt, dass Gott mit Menschen einen Vertrag abschliesst, derart, dass die betreffenden Menschen Gehorsam gegen die Gebote Gottes versprechen, während Gott diesen Menschen für ihren Gehorsam einen *irdischen* Lohn verspricht. So versprach Gott dem Adam ewiges Leben auf Erden, den Patriarchen sowie den Israeliten unter Moses den Besitz des Landes Canaan, und den Erwählten, die an Jesus als an den Christus glauben, wiederum ewiges Leben auf Erden.[58] Weil nun der mit Adam geschlossene Bund durch Adams Ungehorsam sofort nichtig wurde, darum beginnt die Geschichte des Königtums Gottes eigentlich erst mit Abraham, bzw. erst mit Moses.[59] Das Königtum Gottes, das mit dem Vertrag am Sinai seinen Anfang nimmt, ist ein wirkliches, bürgerliches Gemeinwesen, in dem Gott vermittelst seines irdischen Stellvertreters (zuerst Moses', dann des Hohenpriesters) auf *Erden* regiert, und dessen Zweck der für alle Gemeinwesen massgebende irdische Zweck und ausserdem noch der besondere durch Gott verheissene ebenfalls irdische Lohn ist.[60] Dieses Königtum Gottes nimmt mit der Auflehnung der Israeliten gegen es und mit der Wahl Sauls sein Ende. Aber Gott verheisst durch die Propheten, dass dieses sein Königtum durch Christus wiederhergestellt werden wird: auch dieses bei der Wiederkunft Christi be-

---

proper. l. c. – That the place wherein men are to live Eternally, after the Resurrection, is the Heavens . . . is not easily to be drawn from any text that I can find. l. c. (242).

[58] I find the Kingdome of God, to signifie in most places of Scripture, a Kingdome properly so named, constituted by the Votes of the People of Israel in peculiar manner; wherein they chose God for their King by Covenant made with him, upon Gods promising them the possession of the land of Canaan . . . *L* c. 35 (219). Betr. Abraham s. ebenda sowie *L* c. 40 in princ., betr. Adam und die Christliche Verheissung s. die vorige Anm.

[59] cf. *Ci* XVI 2, *L* c. 35 (220) und c. 40 in princ.

[60] . . . by the Kingdome of God, is properly meant a Common-wealth, instituted . . . for their Civill Government, and the regulating of their behaviour, not onely towards God their King, but towards one another in point of justice, and towards other Nations both in peace and warre; which properly was a Kingdome, wherein God was King, and the High priest was to be (after the death of Moses) his sole Viceroy, or Lieutenant. *L* c. 35 (221). – . . . The Kingdome . . . of God, is a reall, not a metaphoricall Kingdome . . l. c. (222). Vgl. auch Anm. 58.

ginnende Königtum ist ein *irdisches* Königtum;[61] Christus wird in seiner *menschlichen* Natur regieren,[62] und er wird selbst nicht eigentlich König, sondern Gott dem König untergeordneter Stellvertreter des Königs sein, so wie Moses und die Hohepriester Stellvertreter Gottes des Königs waren.[63] Und wie »Erlösung« in der Schrift überhaupt Befreiung von zeitlichen, *irdischen* Feinden bedeutet, so ist die allgemeine Erlösung, mit der das Königtum Gottes endgültig beginnen wird, eine Erlösung durch Triumph, also durch Sieg, also durch Schlacht, »which cannot well be supposed, shall be in heaven«, eine auf Erden sich vollziehende Befreiung von irdischen Feinden des irdischen Gottesreichs.[64]

Christus hat aber nicht bloss das Amt, bei seiner Wiederkunft die Königsherrschaft Gottes im Namen Gottes auszuüben, also die Aufgabe, das durch die Wahl Sauls zerstörte irdische Königtum Gottes wiederherzustellen; ihm obliegt zugleich die Wiederherstellung des Menschengeschlechts in seinen ursprünglichen, durch die Sünde Adams verwirkten Stand.[65] Sein die Sünde Adams (und aller Menschen in Adam) sühnender Kreuzestod ist die Bedingung für die Erlösung des Menschengeschlechts. Die Folgen der Sünde sind Tod und Elend; die Befreiung von der Sünde muss also die Befreiung von Tod und Elend nach sich ziehen. Tatsächlich sind in der Schrift Sündenvergebung und Erlösung von Tod und Elend identisch. Die Erlösung, die den Erwählten am Ende der Tage zuteil werden wird, die absolute Erlösung, ist also die Erlösung von allen

---

[61] In short, the Kingdome of God is a Civill Kingdome; . . . which Kingdome having been cast off, in the election of Saul, the Prophets foretold, should be restored by Christ; and the Restauration whereof we daily pray for, when we say in the Lords Prayer, Thy Kingdome come . . . the Kingdome of God (called also the Kingdome of Heaven, from the gloriousnesse, and admirable height of that throne) (is) a Kingdome which God by his Lieutenants, or Vicars, who deliver his Commandements to the people, did exercise on Earth . . . *L* c. 35 (222).

[62] . . . it is evident, that our Saviours Kingdome is to bee exercised by him in his humane nature. *L* c. 41 (264).

[63] Seeing therefore the authority of Moses was but subordinate, and hee but a Lieutenant to God; it followeth, that Christ, whose authority, as man, was to bee like that of Moses, was no more but subordinate to the authority of his Father. *L* c. 41 (265). Vgl. auch *L* c. 41 in princ. und in fine.

[64] *L* c. 38 (248 f.).

[65] *L* c. 41 in princ.

irdischen Übeln und die Herstellung des vollkommenen *irdischen* Glücks: eines irdischen Lebens ohne Not und Tod.[66]

Die Sünde Adams und die Heilstat Christi entsprechen einander auch in *der* Hinsicht, dass so, wie die Sünde Adams allein die Verurteilung zum Tod, nicht den Tod selbst zur unmittelbaren Folge hatte, auch die Erlösung nur die Lossprechung vom Tod, nicht das ewige Leben zur unmittelbaren Folge hat. Das ewige Leben beginnt erst mit der Wiederauferstehung der Toten am jüngsten Tag.[67] Wo aber bleiben die *Seelen* der Verstorbenen bis zum jüngsten Tag? Darauf ist zu antworten, dass die Schrift nirgends etwas davon lehrt, dass die Seele des Menschen unsterblich sei, unabhängig vom Körper sein könne; »Seele« und »Leben« sind für die Schrift identisch; das Wort »Seele« bedeutet in der Schrift »lebendiger Körper«, niemals eine unkörperliche Substanz. Es kann also nur von der Unsterblichkeit des *Menschen* als eines lebendigen Körpers gesprochen werden. Eben darum gehört die Unsterblichkeit nicht zur Natur des Menschen, sie kommt ihm vielmehr nur durch den freien Willen, die Gnade, die Verheissung Gottes zu: der Mensch ist von Natur sterblich, er ist sterblich geschaffen, und er erlangt die Unsterblichkeit nur durch die Erfüllung einer Bedingung, nämlich im Fall seines Gehorsams, bzw. seines Glaubens. Wenn der Mensch stirbt, bleibt ausser seinem Leichnam nichts von ihm übrig; es gibt zwischen dem natürlichen Tod und der wunderbaren Wiederauferstehung kein Leben. Gott, der die Macht hatte, den Menschen aus unbelebtem Stoff zu bilden, kann auch den Leichnam des Menschen in einen unsterblichen,

---

[66] The joyes of Life Eternall, are in Scripture comprehended all under the name of *Salvation*, or being saved. To be saved, is to be secured, either respectively, against speciall Evills, or absolutely, against all Evill, comprehending Want, Sicknesse, and Death it self . . . to be saved from Sin, is to be saved from all the Evill, and Calamities that Sinne hath brought upon us. And therefore in the Holy Scripture, Remission of Sinne, and Salvation from Death and Misery, is the same thing . . . And it is besides evident in reason, that since Death and Misery, were the punishments of Sin, the discharge of Sinne, must also be a discharge of Death and Misery; that is to say, Salvation absolute, such as the faithfull are to enjoy after the day of Judgment, by the power, and favour of Jesus Christ, who for that cause is called our Saviour. *L* c. 38 (247 f.).

[67] The comparison between that Eternall Life which Adam lost, and our Saviour by his Victory over death hath recovered; holdeth also in this, that as Adam lost Eternal Life by his sin, and yet lived after it for a time; so the faithful Christian hath recovered Eternal Life by Christs passion, though he die a natural death, and remaine dead for a time; namely till the Resurrection. *L* c. 38 (242).

spirituellen erneuern, also den Menschen in einen engelhaften Zustand erheben.[68]

Wie das Königtum Gottes und das ewige Leben ihren Platz auf Erden haben, so auch die Hölle und der ewige Tod. Die Angaben der Schrift über die Hölle sind allesamt entweder unbestimmt oder metaphorisch.[69] Um den durch die Metaphern umschriebenen wirklichen Sachverhalt zu ermitteln, hält Hobbes eine Untersuchung darüber, was die Schrift über die Natur der biblischen Pein und der Peiniger lehrt, für erforderlich. Was die Peiniger angeht, den »Feind« oder den »Satan«, so ist er und sein Reich auf Erden: unter »Satan« ist nichts anderes als irgendein *irdischer* Feind des Reiches Gottes zu verstehen – ganz so wie in der Zeit vor der Wahl Sauls, als das Reich Gottes in Palästina war, die Reiche des

---

[68] ... our Saviour intended to prove, ... the Resurrection of the Body, that is to say, the Immortality of the Man (sc. und nicht the Immortality of the Soul). Therefore our Saviour meaneth, that (the) Patriarchs were Immortall; not by a property consequent to the essence, and nature of mankind; but by the will of God, that was pleased of his mere grace, to bestow Eternall life upon the faithfull ... That the Soul of man is in its own nature Eternall, and a living Creature independent on the body; or that any meer man is Immortall, otherwise than by the Resurrection in the last day, (except Enos and Elias) is a doctrine not apparent in Scripture. The whole 14. Chapter of Job ... is a complaint of this Mortality of Nature; and yet no contradiction of the Immortality at the Resurrection ... the Immortall Life (and Soule and Life in the Scripture, do usually signifie the same thing) ... hath for cause, not his specificall nature, and generation; but the Promise. *L* c. 38 (243 f.). – ... we read plainly in holy Scripture, that God created Adam in an estate of Living for Ever, which was conditionall, that is to say, if he disobeyed not his Commandement; which was not essentiall to Human Nature ... *L* c. 44 (336). – The Soule in Scripture, signifieth alwaies, either the Life, or the Living Creature; and the Body and Soule jointly, the Body alive. l. c. (337). – The Elect are ... the sole heirs of Eternall Life: they only can die no more: it is they that are equall to the Angels ... l. c. (343). – God, that could give a life to a peece of clay, hath the same power to give life again to a dead man, and renew his inanimate, and rotten Carkasse, into a glorious, spirituall, and immortall Body. l. c. (346). – Vgl. ferner *L* l App. c. I (*O* III 520–527) sowie *W* IV 350–354.

[69] As the Kingdome of God, and Eternal Life, so also Gods Enemies, and their Torments after Judgment, appear by the Scripture, to have their place on Earth ... for the place of the damned after the Resurrection, it is not determined, neither in the Old, nor New Testament, by any note of situation ... *L* c. 38 (244). – ... that which is thus (sc. in the Scripture) said concerning Hell Fire, is spoken metaphorically ... l. c. (246). – Vgl. auch *O* III 518.

Feindes die Völker ringsum waren.[70] Worin besteht nun aber die Höllenpein? Aus den gewundenen Erklärungen des Hobbes geht nur hervor, dass er die Ewigkeit der Höllenstrafen leugnet.[71] Erst an einer viel späteren Stelle des *Leviathan* erhalten wir eine klare Auskunft: so wie die Erwählten nach der Auferstehung in spirituellen Körpern leben werden, ohne zu ehelichen, zu essen und zu trinken, und ohne je zu sterben, so werden die Verworfenen nach der Auferstehung in groben und korruptiblen Körpern, also so wie die jetzt lebenden Menschen, leben, infolgedessen essen, trinken, Kinder zeugen, und dann noch einmal, des zweiten Todes, sterben;[72] die Strafe der Verworfenen besteht in dem »grief, and discontent of mind, from the sight of that Eternal felicity in others, which they themselves through their own incredulity, and disobedience have lost«.[73] Aber dieses Leiden ist, da die Verworfenen ja nach der Wiederauferstehung wieder sterben, nur endlich.

Wir fassen wiederum zusammen: 1) Weil es keine Geister, keine unkörperlichen Substanzen gibt, darum gibt es insbesondere auch keine vom Körper unabhängige Menschen-Seele, keine ihrer Natur nach unsterbliche Seele, die des ewigen Glücks und der ewigen Qual fähig wäre; mit dem Dualismus von Geist und Körper fällt der Dualismus von Himmel (bzw. Hölle) und Erde. 2) Aber: wie die Negation des Dualismus innerhalb der geschaffenen Substanzen nicht die Negation des

---

[70] . . . if the Kingdome of God after the Resurrection, bee upon the Earth, . . . The Enemy, and his Kingdome must be on Earth also. For so also was it, in the time before the Jews had deposed God. For Gods Kingdome was in Palestine; and the Nations round about, were the Kingdomes of the Enemy; and consequently by Satan, is meant any Earthly Enemy of the Church. *L* c. 38 (246).

[71] . . . though there be many places that affirm Everlasting Fire, and Torments . . . yet I find none that affirm there shall bee an Eternall Life therein of any individuall person; but to the contrary, an Everlasting Death, which is the Second Death . . . Whereby it is evident, that there is to bee a Second Death of every one that shall bee condemned at the day of Judgement, after which hee shall die no more. *L* c. 38 (247).

[72] . . . as the Elect after the Resurrection shall be restored to the estate, wherein Adam was before he had sinned; so the Reprobate shall be in the estate, that Adam, and his posterity were in after the sin committed . . . *L* c. 44 (343). – . . . the wicked being left in the estate they were in after Adams sin, may at the Resurrection live as they did, marry, and give in marriage, and have grosse and corruptible bodies, as all mankind now have; and consequently may engender perpetually, after the Resurrection, as they did before: For there is no place of Scripture to the contrary. l. c.

[73] *L* c. 38 (247).

Dualismus von Gott und Schöpfung nach sich zieht und also – grundsätzlich – Wunder möglich sind, und es also zwar keine Geister, wohl aber besondere, wunderbare Werke Gottes gibt, so gibt es zwar kein Königreich Gottes als ein Reich der Geister, wohl aber ein Königtum Gottes als eine von Gott auf wunderbare Weise begründete Herrschaft über eine besondere Gruppe von Menschen; und wie dadurch, dass es keine Geister gibt, nicht ausgeschlossen wird, dass es körperliche Engel gibt, so ist dadurch, dass es keine Unsterblichkeit der Seele gibt, nicht ausgeschlossen, dass es eine Wiederauferstehung der Körper, ein zweites irdisches Leben in wunderbaren, spirituellen Körpern gibt. Dass aber diese Möglichkeiten – Engel, ewiges Leben, partikulare Herrschaft Gottes, Wunder – wirklich geworden sind, können wir nicht durch die Vernunft, sondern nur durch die Schrift wissen.[74] 3) Wenn es auch eine ewige Glückseligkeit gibt, so gibt es doch keine ewige Qual, keine Hölle.

d) Weltliche und geistliche Gewalt

Es gibt keine immateriellen Substanzen, also keine von ihren Körpern unabhängigen Menschen-Seelen, also kein ewiges Glück im Himmel und kein ewiges Leiden in der Hölle; sondern es gibt nur körperliche Substanzen, nur das irdische Leben – irdisches Glück und irdisches Leiden –; es gibt also keinen Dualismus von himmlischem und irdischem Staat und also von geistlicher und weltlicher Gewalt. Die Leugnung des Dualismus der Substanzen zieht die Leugnung des Dualismus der Gewalten nach sich.

Es ist nicht daran zu zweifeln, dass Hobbes gemeint hat, durch die Leugnung der unkörperlichen Substanzen der Lehre der »Spiritualisten«,[75] d. h. der Anhänger einer vom Staat unabhängigen geistlichen Gewalt, einen tödlichen Schlag versetzt zu haben. Aber ebenso unzweifelhaft ist, dass er sich völlig darüber im klaren war, dass die Leugnung der Geister, für sich genommen, nicht genügt, um die unbedingte Einheit der regierenden Gewalt – d. h. den unbedingten Ausschluss einer geistlichen Gewalt – zu sichern. Denn da Hobbes seine Kritik des Spiritualismus auf dem Boden der Schrift vollziehen muss, so muss er den

[74] cf. *Ci* XVII 13 und 28.
[75] *L* c. 39 (252).

Dualismus von Gott und Schöpfung, so wie die Schrift ihn versteht, und also die Möglichkeit des *Wunders*, anerkennen. Eben damit erkennt er an, dass ein Widerspruch zwischen den Befehlen Gottes und den Befehlen der weltlichen Obrigkeit möglich ist. Denn wenn Gott überhaupt in das natürliche Geschehen durch Wunder eingreifen kann, so kann er auch insbesondere in die natürlichen, menschlichen Gemeinwesen auf wunderbare Weise hineinregieren, indem er den Menschen auf wunderbare Weise, durch Offenbarung Befehle erteilt, die u. U. den Befehlen des menschlichen Souveräns widersprechen,[76] wenn sie nicht gar die Absetzung oder Tötung des menschlichen Souveräns zum Gegenstand haben. Die Einheit der regierenden Gewalt wird also eben so sehr, ja mehr noch als durch den Spiritualismus durch die Möglichkeit des Wunders bedroht.

Diese Möglichkeit konnte Hobbes aber nicht ausschliessen, wofern er der Schrift nicht offen den Glauben aufkündigen wollte. Unter diesen Umständen blieb ihm keine andere Wahl als entweder zu zeigen, dass Gott von seiner Wunderkraft niemals einen der absoluten Souveränität der weltlichen Obrigkeit abträglichen Gebrauch macht, oder zu zeigen, dass, falls Gott doch je in die Prärogative der menschlichen Obrigkeit eingegriffen hat, diese Präzedenzfälle jedenfalls keinerlei aktuelle Bedeutung haben. Im Sinn dieser theoretischen, prinzipiellen Anerkennung und praktischen, speziellen Ausserkraftsetzung des Wunderglaubens hatte er bereits die Kritik des Spiritualismus ausgearbeitet. *Einerseits* war er durch den Zwang, die Möglichkeit des Wunders anzuerkennen, daran verhindert worden, die Kritik des Spiritualismus in ihrer radikalsten, unzweideutigsten Form zum Ausdruck zu bringen: Er musste sich damit begnügen, die Existenz von Geistern zu leugnen; er durfte nicht die Existenz von spirituellen Körpern leugnen; m. a. W.: er musste die Geister durch Wesen mit wunderbaren Körpern ersetzen. Entsprechend konnte er zwar lehren, dass das Königtum Gottes kein Reich der Geister, sondern ein irdisches Gemeinwesen ist, aber er musste zugeben, dass Gott nicht nur über Wesen mit natürlichen, vergänglichen Körpern regiert (wie im alten Bund), sondern dass es auch eine Gottesherrschaft

---

[76] ... they who have no supernaturall Revelation to the contrary, ought to obey the laws of their own Soveraign ... *L* c. 40 (254). – God is the Soveraign of all Soveraigns; and therefore, when he speaks to any Subject, he ought to be obeyed, whatsoever any earthly Potentate command to the contrary. *L* c. 33 (203).

über Wesen mit wunderbaren, unvergänglichen Körpern gibt, bzw. geben wird. *Andererseits* aber hat Hobbes durch diese (theoretisch so unbefriedigende) »Korrektur« der traditionellen Ansicht *fast* alles erreicht, wessen er für seinen praktischen Zweck, die Sicherung der unbedingten Einheit der regierenden Gewalt, bedurfte. Denn wenn es keine unkörperlichen Substanzen, also keine vom Körper unabhängige Seele gibt, so kann Gott nur über körperliche Wesen regieren, sein Königtum muss ein irdisches Königtum sein. Nun regiert Gott entweder über Menschen mit natürlichen Körpern (wie in der Zeit des alten Bundes) – und dieses Königtum Gottes ist seit der Wahl Sauls zerstört – oder über Menschen mit wunderbaren Körpern – und dieses Königtum Gottes beginnt erst mit der Wiederauferstehung der Toten –. Also gibt es im gegenwärtigen Weltalter keinerlei Königtum Gottes, keine andere Obrigkeit als die weltliche, menschliche. Das wunderbare Königtum Gottes hat keinerlei aktuelle Bedeutung.[77]

Hobbes erreicht durch seine die Möglichkeit des Wunders nicht in Frage stellende Kritik des Spiritualismus *fast* alles, wessen er für seinen Zweck bedarf, also *nicht* alles. Diese Kritik enthält, weil sie die Möglichkeit des Wunders nicht ausschliesst, Lücken, die nur durch eine besondere Untersuchung ausgefüllt werden können. Aus der Möglichkeit des Wunders folgt unmittelbar die Möglichkeit, dass Gott in wunderbarer Weise in die menschlichen Gemeinwesen hineinregieren kann. Diese Schwierigkeit ist nicht schon durch die Bemerkung beseitigt, dass das irdische Königtum Gottes durch die Wahl Sauls zerstört worden ist. Denn eben diese Wahl ist zwar von Gott nachträglich gutgeheissen worden, sie geschah aber ursprünglich gegen Gottes Willen, und ausserdem wurde das Königtum Sauls wegen Sauls Ungehorsam gegen Gottes Gebot durch göttliche Fügung alsbald durch das Königtum Davids ersetzt. Entspricht es also nicht Gottes offenbartem Willen, dass man eher den von Gott selbst berufenen Führern als den irdischen Machthabern gehorcht? Haben die irdischen Stellvertreter Gottes nicht eine höhere Autorität als bloss-menschliche Gewalten? Man sage nicht, dass diese Frage seit dem Untergang des irdischen Königtum Gottes und

---

[77] Insbesondere vom Verhalten Samuels und Davids gegenüber Saul sprechend, sagt Hobbes: »all these transactions are supernatural, and oblige not to imitation. Is there any prophet or priest now, that can set up in England, Scotland, or Ireland, another king by pretence of prophecy or religion?« *W* IV 331.

vor der Auferstehung keine aktuelle Bedeutung habe. Denn die Gläubigen leben in der Erwartung des künftigen Gottesreiches, und dieses gläubig erwartete Königtum wirft sein Licht oder seinen Schatten bereits auf die Gegenwart. Befragen wir also die Geschichte des Königtums Gottes!

Diese Geschichte beginnt mit Abraham. Abraham war, bereits bevor er den Bund mit Gott schloss, der souveräne Herr seiner Familie. Er verdankt also seine Souveränität nicht dem Bund mit Gott, sondern einem rein-menschlichen Verhältnis. Diese Souveränität, die nicht durch den Bund mit Gott geschaffen worden ist, wird durch diesen Bund auch nicht modifiziert. Denn Gott schliesst nur mit Abraham selbst den Bund, er spricht nur mit Abraham selbst; die Untertanen haben nach wie vor der Bundschliessung nur den Befehlen Abrahams zu gehorchen: auch die Befehle Gottes erreichen sie nur in der Form von Befehlen Abrahams; sie haben kein Recht, sich wider Abraham auf Gottes Willen zu berufen.[78] Dasselbe gilt für den Bund Gottes mit Isaak und Jacob.[79] Aber auch die Souveränität Mosis beruhte nicht auf einem Befehl Gottes, sondern sie hatte einen rein menschlichen Ursprung: sie beruhte auf der Zustimmung des Volkes.[80] Der Bund Gottes mit Moses begründete nun allerdings kein gewöhnliches, sondern ein priesterliches Königtum, das heisst aber: ein Königtum, das nach Mosis Tod in der Familie des Hohenpriesters erblich sein sollte.[81] Zu Mosis Lebzeiten war alle Gewalt – die weltliche wie die geistliche – in der Hand Mosis (des weltlichen Souveräns also) vereinigt, sprach Gott nur durch Moses zum Volk, war keine

---

[78] In this Contract of God with Abraham, wee may observe . . ., that at the making of this Covenant, God spake onely to Abraham, and therefore contracted not with any of his family, or seed, otherwise then as their wills . . . were before the Contract involved in the will of Abraham; who was therefore supposed to have had a lawfull power, to make them perform all that he covenanted for them . . . they to whom God hath not spoken immediately, are to receive the positive commandements of God from their Soveraign; as the family and seed of Abraham did from Abraham their Father, [and] Lord, and Civill Soveraign. . . . God spake onely to Abraham; and it was he onely, that was able to know what God said, and to interpret the same to his family . . . *L* c. 40 (253 f.).

[79] l. c. (254).

[80] (Moses') authority . . ., as the authority of all other Princes, must be grounded on the Consent of the People, and their Promise to obey him. l. c. (255).

[81] . . . the Covenant constituteth a Sacerdotall Kingdome, that is to say, a Kingdome hereditary to Aaron . . ., after Moses should bee dead. l. c.

Prophetie ausser der durch Moses legitimierten statthaft.[82] Ebenso war nach Mosis Tod alle Gewalt in der Hand des Hohenpriesters vereinigt. Diese Verfassung blieb in Kraft bis zu der (von Gott gebilligten) Wahl Sauls; von diesem Zeitpunkt ab lag alle Gewalt in der Hand der Könige.[83] So war in allen Epochen des alten Bundes alle Gewalt in *einer* Hand vereinigt,[84] und zwar, wie sich gezeigt hat, in der Hand eines Souveräns, der seine Souveränität nicht dem wunderbaren Eingreifen Gottes, sondern rein-menschlichen Verhältnissen verdankt.

Mit diesem Nachweis ist indessen die Einheit der regierenden Gewalt noch keineswegs genügend gesichert. Denn wenn auch in der Zeit des alten Bundes alle Souveränität menschlicher Provenienz war, so beruht doch das Amt Christi auf unmittelbarer, göttlicher Einsetzung. Und da Christus das durch die Wahl Sauls zerstörte Königtum Gottes wiederherstellen soll, und da in diesem Königtum alle Gewalt in der Hand des Hohenpriesters vereinigt war, so steht zu erwarten, dass es im christlichen Weltalter eine zuletzt auf unmittelbarer göttlicher Einsetzung beruhende priesterliche, geistliche Gewalt gibt. Nun hat sich zwar gezeigt, dass das Königtum Christi erst bei der allgemeinen Wiederauferstehung beginnt. Aber Christus hat doch, bereits als er auf Erden weilte, eine auf göttlicher Einsetzung beruhende Autorität ausgeübt, und es fragt sich, ob diese Autorität nicht der Ursprung einer geistlichen Institution, der Kirche, ist, die von der weltlichen Obrigkeit unabhängig, ihr vielleicht sogar übergeordnet ist. Die Untersuchung der Schrift führt nun zu dem Ergebnis, dass Christus, während er auf Erden weilte, in keiner Weise in das Recht der weltlichen Obrigkeit eingegriffen hat: er hat alle Fürsten im vollen Besitz ihrer gesetzlichen Autorität gelassen. Er hat nicht mehr getan, als sein Königtum für die Endzeit anzukündigen und die Bedingungen für die Aufnahme in dieses Königtum zu lehren. Da also Christus keine königliche Gewalt in dieser Welt hat, so erst recht

---

[82] Moses alone had next under God the Soveraignty over the Israelites: And that not onely in causes of Civill Policy, but also of Religion: For Moses onely spake with God, and therefore onely could tell the People, what it was that God required at their hands ... There was no Prophet in the time of Moses, nor pretender to the Spirit of God, but such as Moses had approved and Authorized. l. c. (256) – Ebenso urteilt Spinoza; s. *Tr. theol. pol.* XVII (Bruder §§ 36–38).

[83] l. c. (257 ff.).

[84] ... we may conclude, that whosoever had the Soveraignty of the Commonwealth amongst the Jews, the same had also the Supreme Authority in matter of Gods externall worship; and represented Gods Person ... l. c. (260).

nicht seine Diener. Und wie Christus auf Erden nicht König war, sondern Lehrer, so können auch seine Diener Gehorsam nicht durch Zwang oder Strafe, sondern nur durch Überredung gewinnen. Christus hat weder selbst eine Befehlsgewalt ausgeübt, noch seinen Aposteln und Schülern irgendwelche Befehlsgewalt, irgendwelche Autorität über die Gemeinde übertragen.[85] Da die Geistlichen wesentlich nur Lehrer sind, so können sie ihre Schüler, falls diese sich weigern, sich belehren zu lassen, zwar verlassen, aber sie können nicht sagen, die Schüler täten ihnen unrecht, da diese nicht verpflichtet sind, ihnen zu gehorchen.[86] Und selbst diese Befugnis, ihre Schüler zu verlassen, haben sie nicht ihrem Souverän gegenüber, der als ihr Herr von ihnen verlangen kann, was er will.[87]

Von einer geistlichen Gewalt – wenn unter Gewalt die Befugnis, zu befehlen und zu zwingen verstanden wird – kann also nicht die Rede sein; die Geistlichen haben wesentlich nur die Befugnis zu lehren. Aber ist nicht wenigstens dieses Lehramt unabhängig von der weltlichen Obrigkeit? Von der weltlichen Obrigkeit unabhängig waren nur diejenigen Lehrer, die Christus selbst eingesetzt hatte; in der folgenden Zeit verdanken alle Geistlichen ihre Lehrbefugnis allein der Wahl durch die Gemeinde, durch die Kirche. Sogar die Apostel hatten bei dieser Wahl nur die technische Leitung, zu der vor allem gehörte, dass sie die von der

---

[85] ... there are two parts of our Saviours Office during his aboad upon the Earth: One to Proclaim himself the Christ; and another by Teaching, and by working of Miracles, to perswade, and prepare men to live so, as to be worthy of the Immortality Beleevers were to enjoy, at such time as he should come in majesty, to take possession of his Fathers Kingdome. *L* c. 41 (263). – ... the Kingdome of Christ is not of this world: therefore neither can his Ministers (unlesse they be Kings,) require obedience in his name. *L* c. 42 (268). – It is therefore manifest, that Christ hath not left to his Ministers in this world, unlesse they be also endued with Civill Authority, any Authority to Command other men. l. c. (270).

[86] ... the Power of Excommunication cannot be extended further than to the end for which the Apostles and Pastors of the Church have their Commission from our Saviour; which is not to rule by Command and Coaction, but by Teaching and Direction of men in the way of Salvation in the world to come. And as a Master in any Science, may abandon his Scholar, when hee obstinately neglecteth the practise of his rules; but not accuse him of Injustice, because he was never bound to obey him: so a Teacher of Christian doctrine may abandon his Disciples that obstinately continue in an unchristian life; but he cannot say, they doe him wrong, because they are not obliged to obey him. *L* c. 42 (278).

[87] l. c. (277).

Gemeinde gewählten Beamten für gewählt erklärten.[88] Die kirchlichen Beamten haben keinerlei ihnen kraft göttlicher Einsetzung zustehenden Rechte; insbesondere kein Recht auf irgendwelche Einkünfte: sie sind bezüglich ihres Unterhalts gänzlich auf ihr eigenes Vermögen, ihre eigene Arbeit und freiwillige Gaben frommer und dankbarer Christen angewiesen.[89] Die Geistlichen sind nichts als die Diener der Gemeinde. Hat aber nicht die Gemeinde irgendwelche vom Staat unabhängigen Befugnisse? Sind die Rechte der weltlichen Obrigkeit nicht in irgendeiner Weise durch die Kirche oder doch bezüglich der Kirche beschränkt? Da in den heidnischen Gemeinwesen die weltlichen Souveräne zugleich die geistlichen Oberhirten ihrer Völker waren, so müssen, da Christus niemals angeordnet hat, dass die Könige wegen ihres Glaubens an Christus irgendetwas von ihrer Machtvollkommenheit einbüssen sollen, auch die christlichen Souveräne die geistlichen Oberhirten sein, d. h. befugt sein, selbst zu predigen und zu lehren wie auch Prediger und Lehrer nach ihrem Belieben zu ernennen; insbesondere hängt es von ihrem Belieben ab, ob sie die geistliche Leitung ihrer Untertanen dem Papst oder einer einheimischen Kirchenbehörde irgendwelcher Art übertragen wollen; und die christlichen Souveräne haben nicht bloss das Recht, zu predigen und zu lehren, sondern auch das Recht, alle übrigen kirchlichen Funktionen zu vollziehen, d. h. zu taufen, das Abendmahl zu administrieren usw.[90] Die Einheit der regierenden Gewalt erfährt also

---

[88] ... the Apostles ... were at first but twelve; and these were chosen and constituted by our Saviour himselfe ... *L* c. 42 (286). – As the Apostles, Matthias, Paul, and Barnabas, were not made by our Saviour himself, but were elected by the Church, that is, by the Assembly of Christians; ... so were also the Presbyters, and Pastors ... elected by the Churches ... l. c. (288). – It was therefore the Assembly that elected their own Elders: the Apostles were onely Presidents of the Assembly to call them together for such Election, and to pronounce them Elected, and to give them the benediction, which now is called Consecration. l. c. (289).

[89] l. c. (292 f.).

[90] This Right of the Heathen Kings, cannot bee thought taken from them by their conversion to the Faith of Christ; who never ordained, that Kings for beleeving in him, should be deposed, that is, subjected to any but himself, ... therefore Christian Kings are still the Supreme Pastors of their people, and have power to ordain what Pastors they please, to teach the Church ... *L* c. 42 (294). – Christian Kings have power to Baptize, and to Consecrate ... l. c. (295). – If they please therefore, they may (as many Christian Kings now doe) commit the government of their Subjects in matters of Religion to the Pope; but then the Pope is in that point Subordinate to them, and exerciseth that Charge

durch die Tatsache, dass es eine Kirche gibt, nicht die geringste Einschränkung.

Was hat aber zu geschehen, wenn der König ein Ungläubiger ist und er trotzdem in irgendeiner Weise in die Kirche eingreift, sich kirchliche Funktionen anmaasst oder dergleichen? Grundsätzlich: gibt es nicht irgendwelche offenbarten Befehle Gottes, die unter allen Umständen respektiert werden müssen, denen also unter Umständen auch gegen den Befehl der weltlichen Obrigkeit gehorcht werden muss? Wenn in jedem Gemeinwesen alle, die keinen offenbarten Befehl zum Gegenteil haben, verpflichtet sind, den Gesetzen der weltlichen Obrigkeit zu gehorchen, so ist damit die Möglichkeit zugestanden, dass Menschen, denen eine Offenbarung zuteil geworden ist, dass *Propheten* u. U. den Gesetzen der weltlichen Obrigkeit zuwiderhandeln dürfen bzw. zum Widerstand gegen diese Gesetze auffordern dürfen. Welches Kriterium entscheidet also darüber, ob ein Mensch als Prophet zu gelten hat? Wie kann ein Mensch, dem Gott seinen Willen nicht durch Offenbarung kundgetan hat, wissen, dass ein anderer, der vorgibt, Gottes Wort zu verkünden, ein Prophet ist? Ein Prophet muss zwei Bedingungen erfüllen: er muss Wunder tun, und er darf nichts lehren, was der Schrift widerspricht.[91] Um die Frage zu beantworten, ob u. U. ein von Gott gesandter Prophet den Befehlen des weltlichen Souveräns entgegenhandeln, bzw. zum Ungehorsam gegen diese Befehle aufrufen kann, genügt es also, die Frage zu beantworten, ob die Schrift unter irgendwelchen Umständen den Ungehorsam gegen die weltliche Obrigkeit zulässt. Grundsätzlich ist klar, dass im Fall des Widerstreits zwischen göttlichem und menschlichem Befehl der Mensch dem Befehl Gottes zu gehorchen hat.[92] Indessen haben nur diejenigen Befehle Gottes diese unbedingte Verbindlichkeit, deren Übertretung die ewige Verdammnis und deren Erfüllung

---

in anothers Dominion Jure Civili . . ., not Jure Divino . . .; and may therefore be discharged of that Office, when the Soveraign for the good of his Subjects shall think it necessary. They may also if they please, commit the care of Religion to one Supreme Pastor, or to an Assembly of Pastors; and give them what power over the Church, or one over another, they think most convenient; and what titles of honor, as of Bishops, Archbishops, Priests, or Presbyters, they will . . . l. c. (298).

91 s. o. S. 281

92 s. o. S. 280 f.

die ewige Glückseligkeit zur Folge hat.[93] Es muss also aufgeklärt werden, was laut der Lehre der Schrift wirklich heilsnotwendig ist. Alles, was heilsnotwendig ist, ist in den beiden Tugenden des Glaubens an Christus und des Gehorsams gegenüber den Gesetzen enthalten. Der heilsnotwendige Gehorsam ist also gar nichts anderes als der Gehorsam gegenüber den Gesetzen der weltlichen Obrigkeit; denn der Gehorsam, den Gott von uns verlangt, ist die ernste Bemühung, die Gesetze der Natur und die Gesetze der weltlichen Obrigkeit zu erfüllen; der Gehorsam gegenüber den Gesetzen der Natur fällt aber praktisch mit dem Gehorsam gegenüber den bürgerlichen Gesetzen zusammen, da das hauptsächliche Gesetz der Natur der Befehl ist, unserer weltlichen Obrigkeit zu gehorchen.[94] Wären wir Menschen nun imstande, die Verpflichtung zu diesem Gehorsam vollständig zu erfüllen, so würden wir durch eben diesen Gehorsam das Heil erlangen. Aber weil wir alle Sünder sind, darum bedürfen wir ausser des Gehorsams auch und vor allem der Sündenvergebung; die Sündenvergebung aber wird uns als Lohn für unseren Glauben an Christus zuteil.[95] Der von der Schrift als heilsnotwenig geforderte Glaube ist allein der Glaube, dass Jesus der Christus ist.[96] Nachdem also aufgeklärt ist, was heilsnotwendig ist, ist es nicht schwierig, den Gehorsam gegenüber Gott mit dem Gehorsam gegenüber der weltlichen Obrigkeit in vollkommene Übereinstimmung zu bringen. Denn ist der Souverän ein Christ, so erlaubt er als Christ den

---

[93] ... if the command of the Civill Soveraign bee such, as that it may be obeyed, without the forfeiture of life Eternall; not to obey it is unjust ... But if the command be such, as cannot be obeyed, without being damned to Eternall Death, then ... the Counsell of our Saviour takes place, Fear not those that kill the body, but cannot kill the soule. *L* c. 43 (319).

[94] The Obedience required at our hands by God, ... is a serious Endeavour to Obey him ... But what Commandements are those that God hath given us? ... our Saviour Christ hath not given us new Laws, but Counsell to observe those wee are subject to; that is to say, the Laws of Nature, and the Laws of our severall Soveraigns ... The Laws of God therefore are none but the Laws of Nature, whereof the principall is ... a commandement to obey our Civill Soveraigns ... *L* c. 43 (320).

[95] ... because wee are all guilty of disobedience to Gods law, ... there is required at our hands now, not onely Obedience for the rest of our time, but also a Remission of sins for the time past; which Remission is the reward of our Faith in Christ. *L* c. 43 (319 f.).

[96] The (Unum Necessarium) Onely Article of Faith, which the Scripture maketh simply Necessary to Salvation, is this, that Jesus is the Christ. *L* c. 43 (322).

heilsnotwendigen Glauben, dass Jesus der Christus ist; und als Souverän verlangt er den Gehorsam gegenüber seinen eigenen Gesetzen, d. h. den allein heilsnotwendigen Gehorsam.[97] Ist der Souverän ein Ungläubiger, so sündigt auch in diesem Fall jeder unbotmässige Untertan gegen Gottes Gesetz. Wie hat sich also der Christ zu verhalten, wenn der ungläubige Souverän den heilsnotwendigen Glauben an Christus verbietet? Darauf ist zu antworten, dass menschliche Befehle keinen Einfluss auf den Glauben haben: der Glaube ist eine Gabe Gottes, die Menschen weder geben noch nehmen können. Nicht den Glauben an Christus, sondern das Bekenntnis dieses Glaubens kann der ungläubige Souverän verbieten. Ein Bekenntnis mit der Zunge ist aber eine rein äussere Handlung, bezüglich deren der Christ, wenn er nur in seinem Herzen den Glauben an Christus festhält, jedem Befehl der weltlichen Obrigkeit gehorchen darf; er braucht sich wegen des Bekenntnisses mit der Zunge nicht in Gefahr für Leib und Leben zu bringen. Die Verleugnung Christi, zu der er durch einen Befehl seiner Obrigkeit gezwungen wird, ist nicht ihm, sondern der Obrigkeit als Schuld anzurechnen. Es besteht also nicht bloss kein Recht zum Widerstand, sondern nicht einmal eine Pflicht zum Martyrium. Denn Märtyrer im eigentlichen Sinne des Wortes sind nur die Zeugen der Wiederauferstehung Christi, d. h. solche Menschen, die Jesum auf Erden und nach der Wiederauferstehung gesehen haben. Wer nicht ausdrücklich gesandt ist, um den Glauben an Jesus als den Christus zu verkünden, ist nicht verpflichtet, den Tod für diesen Glauben zu erleiden; setzt er sich dieser Gefahr dennoch aus, so darf er sich weder über seinen weltlichen Souverän beklagen, der ihn zum Tod verurteilt, noch darf er sich wundern, wenn ihm der himmlische Lohn für eine Handlung, zu der er nicht beauftragt worden ist, nicht zuteil wird.[98] Es gibt also keine durch die Offenbarung

---

[97] If he (sc. the Civill Soveraign) bee a Christian, he alloweth the beleefe of this Article, that Jesus is the Christ; . . . And because he is a Soveraign, he requireth Obedience to all his owne, that is, to all the Civill Laws; in which also are contained all the Laws of Nature, that is, all the Laws of God . . . l. c. (328).

[98] And when the Civill Soveraign is an Infidel, every one of his own Subjects that resisteth him, sinneth against the Laws of God . . . And for their Faith, it is internall, and invisible; They have the licence that Naaman had, and need not put themselves into danger for it. *L* c. 43 (328). – But what (may some object) if a King, or a Senate, or other Soveraign Person forbid us to beleeve in Christ? To this, I answer, that such Forbidding is of no effect; because Beleef, and Unbeleef never follows mens Commands. Faith is a gift of God, which Man can

gesetzte Grenze für die Pflicht, der weltlichen Obrigkeit zu gehorchen. Und damit ist die Einheit der regierenden Gewalt unbedingt gesichert.

e) Das Reich der Finsternis

Hobbes beansprucht, durch die Feststellung der Lehre der Schrift insbesondere den Dualismus der Gewalten, allgemeiner den Dualismus der Substanzen als unbegründet in der Schrift, ja als schriftwidrig erwiesen zu haben. Da der metaphysische und der politische Dualismus also nicht in der Schrift begründet ist, ja der Schrift zuwider ist – woher stammt er dann? welches sind seine geschichtlichen Wurzeln? von wem ist er in die Kirche hineingetragen worden? welches ist sein menschlicher Ursprung? Diese Fragen beantwortet Hobbes zusammenhängend im 4. Teil des *Leviathan*, der überschrieben ist »The Kingdome of Darknesse«.

Das Königtum der Finsternis ist dem Königtum Gottes entgegengesetzt. Der Herrscher in ihm ist Satan oder der Feind, die Untertanen sind Dämonen, d. h. Gespenster, die auch »Kinder der Finsternis« genannt werden. Auch das Königtum des Feindes ist ein irdisches Königtum; und ferner ist unter »Satan« oder »Feind« keine individuelle Person, sondern nur ein Amt oder eine Eigenschaft zu verstehen;[99] und endlich haben die Dämonen keine Realität, sondern sie sind nur Produkte der menschlichen Einbildungskraft.[100] Daher ist das Königtum der Finsternis »no-

---

neither give, nor take away by promise of rewards, or menaces of torture. And if it be further asked, What if wee bee commanded by our lawfull Prince, to say with our tongue, wee beleeve not; must we obey such command? Profession with the tongue is but an externall thing, and no more then any other gesture whereby we signifie our obedience; and wherein a Christian, holding firmely in his heart the Faith of Christ, hath the same liberty which the Prophet Elisha allowed to Naaman the Syrian. . . . whatsoever a subject . . . is compelled to in obedience to his Soveraign, and doth it not in order to his own mind, but in order to the laws of his country, that action is not his, but his Soveraigns . . . *L* c. 42 (270). – . . . he that is not sent to preach this fundamentall article, but taketh it upon him of his private authority, though he be a Witnesse, and consequently a Martyr . . ., yet is he not obliged to suffer death for that cause; because being not called thereto, tis not required at his hands; nor ought hee to complain, if he loseth the reward he expecteth from those that never set him on work. l. c. (271 f.).

[99] s. o. S. 284 f. und 290 f.

[100] . . . Daemons . . . are but Idols, or Phantasms of the braine, without any reall nature of their own, distinct from humane fancy . . . *L* c. 44 (332).

thing else but a Confederacy of Deceivers, that to obtain dominion over men in this present world, endeavour by dark, and erroneous Doctrines to extinguish in them the Light, both by Nature, and of the Gospell; and so to dis-prepare them for the Kingdome of God to come.«[101]

Der »Feind«, also ein Bund irdischer Betrüger, ist aber niemand anders als vor allem der römische und dann der presbyterianische *Klerus*.[102] Der Klerus also versucht, die Herrschaft über Menschen zu gewinnen, indem er Irrlehren verbreitet. Den allgemeinen Charakter dieser Irrlehren hat die bisherige Untersuchung bereits bestimmt: diese Irrlehren sind wesentlich dualistisch. Indem Hobbes also nach den Ursprüngen der vom »Feind« verbreiteten Irrlehren fragt, fragt er ipso facto nach den Ursprüngen des metaphysischen wie des politischen Dualismus.

Die in Rede stehenden Irrlehren haben viererlei Ursprünge: 1) die verkehrte Interpretation der Schrift, 2) die Dämonologie der heidnischen Dichter, 3) die griechische Religion und Philosophie und 4) falsche und unzuverlässige Traditionen.[103] Berücksichtigt man, dass Hobbes dem an letzter Stelle genannten Grund der Irrlehren keine besondere Beachtung schenkt,[104] und ferner, dass er unter den heidnischen Dichtern, deren Dämonologie in die Kirche eingeführt worden ist, vorzüglich die griechischen Dichter versteht,[105] so erhält man folgende allgemeinere Einteilung der Ursprünge der Irrlehren: diese Irrlehren entstammen teils der (missverstandenen) Schrift, teils dem Griechentum (bzw. überhaupt dem Heidentum).

Auf das Missverständnis der Schrift führt Hobbes »three generall Errors«[106] zurück: »The greatest, and main abuse of Scripture, and to which almost all the rest are either consequent, or subservient, is the wresting of it, to prove that the Kingdome of God ... is the present Church ...«[107] »A second generall abuse of Scripture, is the turning of

---

[101] *L* c. 44 (331).
[102] ... we may justly pronounce for the Authors of all this Spirituall Darknesse, the Pope, and Roman Clergy ... *L* c. 47 (379). – The Authors therefore of this Darknesse in Religion, are the Romane, and the Presbyterian Clergy. l. c. (377).
[103] *L* c. 44 (332).
[104] Er widmet ihm nur einen einzigen Absatz; vgl. *L* c. 46 (375).
[105] Vgl. *L* c. 45 (350) und 12 (56 ff.).
[106] *L* c. 44 (338).
[107] *L* c. 44 (332).

Consecration into Conjuration, or Enchantment.«[108] »Another generall Error, is from the Misinterpretation of the words Eternall Life, Everlasting Death, and the Second Death«,[109] nämlich von der Auffassung, dass diese Worte sich auf eine unkörperliche und also von Natur unsterbliche Seele bezögen. Nun ist sowohl der Glaube an Zauber als auch der Glaube an unkörperliche Seelen, an Geister oder Gespenster zweifellos nicht erst durch das Missverständnis der Schrift hervorgerufen worden, sondern Gemeingut des Heidentums in aller Welt.[110] Daher bleibt von den drei genannten Irrlehren als einzige wirklich durch das Missverständnis der Schrift hervorgerufene Meinung die Lehre übrig, dass das Königtum Gottes die gegenwärtige Kirche ist; das heisst: typisch unantik ist der Dualismus von weltlicher und geistlicher Gewalt, der Dualismus der *Gewalten*.[111]

Es gibt noch eine andere Irrlehre, bei der Hobbes ausdrücklich darauf hinweist, dass sie nicht antiker Herkunft ist. Nicht antik ist der – der Inquisition zugrundeliegende Irrtum, demgemäss die Gewalt des Gesetzes, das eine Regel allein für die Handlungen ist, auf die Gedanken und die Gewissen der Menschen ausgedehnt wird.[112] Unantik also ist es, den Menschen für seine Gedanken und Gewissen vor dem Gesetz verantwortlich zu machen. Auch dieser Irrtum steht in unmittelbarem

---

[108] *L* c. 44 (334).
[109] *L* c. 44 (336).
[110] Hobbes behandelt diese Phänomene daher insbesondere in seiner Erklärung der natürlichen Religion; s. *L* c. 12 (55 ff.).
[111] Denn die Religion der Heiden war »a part of humane Politiques; and teacheth part of the duty which Earthly Kings require of their Subjects.« *L* c. 12 (57). Vgl. auch *E* II, VI 2. Vgl. ferner folgenden Passus in *L* c. 46 (374): For a Private man, without the Authority of the Common-wealth . . . to Interpret the Law by his own Spirit, is another Error in the Politiques; but not drawn from Aristotle, nor from any other of the Heathen Philosophers. For none of them deny, but that in the Power of making Laws, is comprehended also the Power of Explaining them when there is need. And are not the Scriptures, in all places where they are Law, made Law by the Authority of the Common-wealth, and consequently, a part of the Civill Law? – Vgl. auch *W* IV 448, VI 183, 221 und 243 f. – In *W* VI 276 ff. spricht Hobbes allerdings vom Kampf zwischen Priester und Königen im heidnischen Altertum.
[112] There is another Errour in their Civill Philosophy (which they never learned of Aristotle, nor Cicero, nor any other of the Heathen,) to extend the power of the Law, which is the Rule of Actions onely, to the very Thoughts, and Consciences of men, by Examination, and Inquisition of what they Hold . . . *L* c. 46 (374).

Zusammenhang mit dem Dualismus der Gewalten, mit der verhängnisvollen Schwächung der Einheit des Regiments. Denn kann ein Mensch für eine falsche Meinung zu ewigen Strafen verurteilt werden, so wird jeden seine natürliche Sorge für sich selbst dazu antreiben, sich hinsichtlich seines Seelenheils eher auf sein eigenes Urteil als auf das Urteil eines anderen Menschen zu verlassen; er wird also auch und gerade der vielleicht anders lautenden Meinung der weltlichen Obrigkeit seine eigene, sich auf die Offenbarung berufende Meinung als die sein *Gewissen* bindende Meinung entgegenstellen und so ein göttliches Gesetz neben dem Gesetz der weltlichen Obrigkeit, ja gegen dieses anerkennen.[113]

Wärend der Dualismus der Gewalten erst aus dem Missverständnis der Schrift hervorgegangen ist, ist der Dualismus der *Substanzen* heidnischer, insbesondere griechischer Herkunft. Der Dualismus der Substanzen – das ist die Meinung, dass es neben den körperlichen Substanzen noch unkörperliche Substanzen gebe. Diese Meinung kommt folgendermassen zustande: die Menschen halten, wenn sie über die Natur des Sehens und der Einbildungskraft nicht aufgeklärt sind, ihre Phantasmen für wirkliche, ausserhalb der menschlichen Vorstellung existierende Dinge; und da man an dem Ort, wo diese vermeintlich existierenden Dinge zu sein scheinen, nichts findet, was sich greifen lässt, so sind viele Menschen geneigt, diese Ausgeburten der Phantas[i]a für unkörperliche Substanzen, für Geister zu halten. Vorzüglich bieten sich für diese Auslegung die Traumbilder von Verstorbenen dar: der Mensch, der einen Toten im Traum sieht, ist geneigt zu glauben, dass der Tote ein Bewohner der Luft oder des Himmels oder der Hölle ist, und bemerkt nicht, dass dieser nur in der Traumvorstellung lebt und sich bewegt. Der Glaube an unkörperliche Substanzen lässt sich daher a potiori als

---

[113] . . . especially in them, who teach, that a man shall bee damned to Eternall and extream torments, if he die in a false opinion concerning an Article of the Christian Faith. For who is there, that knowing there is so great danger in an error, whom the naturall care of himself, compelleth not to hazard his Soule upon his own judgement, rather than that of any other man that is unconcerned in his damnation? l. c. – Vgl. hierzu die Verwerfung der staatsfeindlichen Lehren, »That every private man is Judge of Good and Evill actions«, und »that whatsoever a man does against his Conscience, is Sinne« in *L* c. 29 (172).

Gespensterglauben kennzeichnen.[114] Und bezüglich seines Ursprungs muss man sagen, dass er auf dem kritiklosen Glauben an die Einbildungskraft beruht. Die Heiden, insbesondere die Griechen, halten also die Produkte der Einbildungskraft für selbständige Wesen. Diese in die Kirche eingeführte Meinung liegt dem Exorcismus, der Bilderverehrung und der Heiligenverehrung zugrunde.[115] Diese Meinung ist vollends sanktioniert worden durch die griechische Philosophie, und zwar vor allem durch die aristotelische Philosophie, welche zur Grundlage der Kirchenphilosophie geworden ist. Denn der Grundirrtum der aristotelischen Metaphysik ist die Lehre, dass es in der Welt gewisse unkörperliche Wesenheiten gebe; und diese Lehre steht in genauem Zusammenhang mit dem Glauben, dass die Seele des Menschen nach seinem Tod getrennt von seinem Körper spazierengehen und bei Nacht zwischen den Gräbern gesehen werden kann.[116]

Wie der Grundirrtum der aristotelischen Metaphysik die Sanktionierung des vulgären Dualismus der Substanzen, des vulgären Glaubens an die reale Existenz der Phantasiebilder ist, so ist der Grundirrtum der aristotelischen Moral- und Staatsphilosophie, der ebenfalls in der Kirche Eingang gefunden hat, das vollständige Verkennen der Wichtigkeit und des Wesens des *Gesetzes*. Die aristotelische Moralphilosophie verkennt vollständig die Wichtigkeit des Gesetzes, indem sie lehrt, dass

---

[114] This nature of Sight having never been discovered . . . it was hard for men to conceive of those Images in the Fancy, and in the Sense, otherwise, than of things really without us: Which . . . (because they vanish away, they know not whither, nor how,) will have to be absolutely Incorporeall . . . As if the Dead of whom they Dreamed, were not Inhabitants of their own Brain, but of the Air, or of Heaven, or Hell, not Phantasmes, but Ghosts . . . *L* c. 45 (349). Vgl. auch *L* c. 34 (211), sowie c. 12 (55).

[115] *L* c. 45 (353 und 361).

[116] From these Metaphysiques (sc. of Aristotle), which are mingled with the Scripture to make Schoole Divinity, wee are told, there be in the world certain Essences separated from Bodies, which they call Abstract Essences, and Substantiall Formes . . . *L* c. 46 (367). – . . . it is upon this ground (sc. this doctrine of Separated Essences, built on the Vain Philosophy of Aristotle), that when a Man is dead and buried, they say his Soule (that is his Life) can walk separated from his Body, and is seen by night amongst the graves . . . the Errors, which are brought into the Church, from the Entities, and Essences of Aristotle: which it may be he knew to be false Philosophy; but writ it as a thing consonant to, and corrob[or]ative of their Religion; and fearing the fate of Socrates. l. c. (369). – Ab hac doctrina de essentiis et formis substantialibus daemonologia Graecorum in ecclesia . . . relicta est . . . *O* III 499.

die allgemeine Regel zur Erkenntnis der Tugenden und Laster das Gelobt- und Getadelt-werden bestimmter Haltungen sei, indem sie also zum Kriterium des Guten und Schlechten das notwendig individuell verschiedene Gefallen und Missfallen, grundsätzlich: die Begierden, die Leidenschaften jedes Individuums macht – wärend doch in Wahrheit die Norm des Guten und Schlechten das Gesetz des Staates ist. Eben darum ist die aristotelische Moralphilosophie im entscheidenden Punkt unwissend: sie ist nicht mehr als eine Beschreibung der eigenen Leidenschaften.[117] M. a. W.: sie ist nichts anderes als die Sanktionierung der Leidenschaften und damit des dem Menschen natürlichen Ungehorsams gegen das Gesetz. Dass dem so ist, zeigt sich auch in der Politik des Aristoteles wie auch der übrigen »heidnischen Politiker«[118] – der Sokrates, Plato, Cicero, Seneca, Plutarch usw. usw. –, die unter dem wohlklingenden Namen der Freiheit die Anarchie begünstigt haben. Diese Politik ist anti-monarchisch – nicht auf Grund wirklichen Studiums der menschlichen Natur, sondern weil sie sich kritiklos der Praxis des athenischen oder des römischen Staatswesens unterwirft; sie folgt der dem Volk natürlichen Abneigung gegen jedes arbiträre Regiment, während doch ohne arbiträres Regiment die dauernde Anarchie unvermeidlich ist. Aristoteles insbesondere hat die Notwendigkeit des arbiträren Regiments völlig verkannt, indem er lehrt, dass in einem wohlgeordneten Gemeinwesen nicht Menschen, sondern die Gesetze herrschen sollten: als ob die Gesetze, die ohne die Hände und Schwerter von Männern nur Worte und Papier sind, sich selbst Geltung, Gesetzes*kraft* verleihen könnten.[119] Um zusammenzufassen: Aristoteles hat vollstän-

---

[117] Aristotle, and other Heathen Philosophers define Good, and Evill, by the Appetite of men ... But in a Common-wealth this measure is false: Not the Appetite of Private men, but the Law, which is the Will and Appetite of the State is the measure. And yet is this Doctrine still practised; and men judge the Goodnesse, or Wickednesse of their own, and of other mens actions, and of the actions of the Common-wealth it selfe, by their own Passions ... *L* c. 46 (372). – Their Morall Philosophy is but a description of their own Passions. For the rule of Manners ... is the Law ...; that determineth ... what is Good, and Evill: whereas they make the Rules of Good, and Bad, by their own Liking, and Disliking ... l. c. (366). Vgl. ferner *Ci* III 31 und *B* 44.

[118] s. S. 280 Anm. 28.

[119] From Aristotles Civill Philosophy, they have learned, to call all manner of Common-wealths but the Popular, ... Tyranny. All Kings they called Tyrants; ... And that which offendeth the People, is no other thing, but that they are governed ... by an Arbitrary government: for which they give evill names to

dig verkannt, dass nur ein gegebenes, wirkliches, arbiträres Gesetz eines die Erfüllung des Gesetzes erzwingen könnenden Gesetzgebers die Regel der Sitten sein kann.

Es sind also zwei auf den ersten Blick voneinander völlig unabhängige Irrtümer, die der Klerus von Aristoteles übernommen und zur Auslöschung des Lichtes der Schrift verbreitet hat: den Dualismus der Substanzen und das Verkennen der Wichtigkeit und des Wesens des Gesetzes. Bei näherem Zusehen bemerkt man aber, dass diese beiden Irrtümer auf einen und denselben prinzipiellen Fehler der aristotelischen Philosophie zurückgehen. Die Lehre vom Dualismus der Substanzen sanktioniert die *Einbildungskraft*, wie die aristotelische Moral- und Staatsphilosophie die *Leidenschaften* sanktioniert. Die Einbildungskraft aber beherrscht die Meinungen des vulgären Menschen wie die Leidenschaften seinen Willen beherrschen. Die aristotelische Philosophie ist also nichts anderes als eine Sanktionierung der Meinungen und Bestrebungen des vulgären und damit des natürlichen Menschen, dessen Lebens- und Denkweise von Aristoteles keiner wahrhaften Kritik, keiner eindringenden Analyse unterzogen wird.[120] Die Kritiklosigkeit der ari-

---

their Superiors; never knowing (till perhaps a little after a Civill warre) that without such Arbitrary government, such Warre must be perpetuall; and that it is Men, and Arms, not Words, and Promises, that make the Force and Power of the Laws. And therefore this is another Errour of Aristotles Politiques, that in a wel ordered Common-wealth, not Men should govern, but the Laws. *L* c. 46 (373). – . . . it is an easy thing, for men to be deceived, by the specious name of Libertie . . . And when the same errour is confirmed by the authority of men in reputation for their writings in this subject, it is no wonder if it produce sedition, and change of Government. In these westerne parts of the world, we are made to receive our opinions concerning the Institution, and Rights of Common-wealths, from Aristotle, Cicero, and other men, Greeks and Romanes, that living under Popular States, derived those Rights, not from the Principles of Nature, but transcribed them into their books, out of the Practise of their own Common-wealths, which were Popular . . . *L* c. 21 (113). – (Tyrannicidium) olim ab omnibus sophistis Platone, Aristotele, Cicerone, Seneca, Plutarcho, caeterisque Graecae et Romanae anarchiae fautoribus, non modo licitum, sed etiam maxima laude dignum existimatum est. *Ci* XII 3. – Vgl. ferner *Ci*, p und XII 1 und 3, sowie *L* c. 29 (174) und *O* V 358 s.

[120] Von dem der traditionellen Politik zugrundeliegenden Aristotelischen Satz, dass der Mensch ein ζῷον πολιτικόν ist, sagt Hobbes: Quod axioma, quamquam a plurimis receptum, falsum tamen, errorque a nimis levi naturae humanae contemplatione profectus est. Causas enim, quibus homines congregantur et societate mutua gaudent, penitius inspectantibus facile constabit, non ideo id fieri, quod aliter fieri natura non possit, sed ex accidente. *Ci* I 2.

stotelischen (wie überhaupt der antiken) Philosophie ist ihrerseits eine Folge davon, dass diese Philosophie eine Philosophie der *Schulen* war. Nachdem die Athener die Hegemonie in Griechenland errungen hatten, gab es in Athen viele müssige Leute, die nichts Besseres mit ihrer freien Zeit anzufangen wussten als entweder Neuigkeiten zu erzählen und zu hören oder öffentlich vor der Jugend der Stadt über Philosophie zu disputieren. Die Philosophie war also die Sache des Zeitvertreibs müssiger Menschen, des Schwatzens und Zeitvertrödelns.[121] Kein Wunder, dass diese Philosophie keinerlei Nutzen gestiftet hat: die Naturphilosophie dieser Schulen ist eher ein Traum als Wissenschaft, und was von ihrer Metaphysik, Moral und Politik zu halten ist, haben wir bereits gesehen. Diesen Philosophen ging es nicht um die Sache; denn wenn es einem auf die Sache, auf die strenge Wahrheit ankommt, wie den Geometern, dann braucht man keine Schulen,[122] keine Zusammenkünfte. Und was von den antiken Schulen gilt, gilt nicht weniger von den jetzigen Universitäten.[123] Denn worauf kommt es den Menschen an, wenn sie *sich vereinigen*, um zu philosophieren? Quo … consilio homines congregentur, ex iis cognoscitur quae faciunt congregati. … ut loquar de iis qui profitentur prae caeteris sapere, si Philosophiae gratia coeatur, quot homines tot sunt qui caeteros docent, nempe tot volunt

---

[121] After the Athenians … had gotten the Dominions of the Sea … and were grown wealthy; they that had no employment, neither at home, nor abroad, had little else to employ themselves in, but either (as St. Luke says, Acts 17.21) in telling and hearing news, or in discoursing of Philosophy publiquely to the youth of the City. … they spent the time of their Leasure, in teaching or in disputing of their Opinions: and some in any place, where they could get the youth of the City together to hear them talk … From this it was, that the place where any of them taught, and disputed, was called Schola, which in their Tongue signifieth Leasure; and their Disputations, Diatribae, that is to say, Passing of the time. Also the Philosophers themselves had the name of their Sects, some of them from these their Schools … as if we should denominate men from Morefields, from Pauls-Church, and from the Exchange, because they meet there often, to prate and loyter. *L* c. 46 (364 f.).

[122] But what has been the Utility of those Schools? what Science is there at this day acquired by their Readings and Disputings? That wee have of Geometry, which is the Mother of all Naturall Science, wee are not indebted for it to the Schools … The naturall Philosophy of those Schools, was rather a Dream than Science … *L* c. 46 (365 f.).

[123] And for Geometry, till of very late times it had no place at all (sc. in that which is now called an University); as being subservient to nothing but rigide Truth. *L* c. 46 (367).

magistri haberi; alioqui socios non modo, ut alii, non se amant mutuo, sed odio prosequuntur. Die Vereinigungen um der Philosophie willen haben also zum Zweck: illud εὐδοκιμεῖν, existimationem et honorem apud socios. M. a. W.: der Zweck dieser Vereinigungen ist gloria sive bene opinari de se ipso.[124] Damit ist gesagt: der Schulcharakter der antiken Philosophie, welcher der Grund für die Oberflächlichkeit dieser Philosophie ist, hat seinerseits seinen Grund in der *Eitelkeit*.

Der Klerus hat also eine grundverkehrte, aus der Eitelkeit hervorgegangene Philosophie in das Christentum eingeführt. Er hat damit nicht bloss theoretisch falsche, ja absurde Lehren übernommen, die zwar selbst verdammlich sein mögen, aber, wenn sie nur das heilsnotwendige Glaubensfundament unangefochten lassen, nicht zur Verdammnis ihrer Anhänger führen,[125] sondern er hat sich damit in offenen Gegensatz zur Schrift gestellt. Denn er hat die spiritualistische Metaphysik zur Grundlage einer spekulativen Theologie gemacht, d. h. er hat an die Stelle der gebotenen Verehrung der unbegreiflichen Natur Gottes die philosophische Disputation über Gott, den vermessenen Versuch, in die Geheimnisse des göttlichen Wesens einzudringen, gesetzt; er hat eben damit des Apostels Paulus Warnung vor eitler Philosophie in den Wind geschlagen, das Gebot, unseren Verstand in den Gehorsam des Glaubens gefangenzunehmen, übertreten, die von Gott selbst gesteckten Schranken überschritten.[126] Die Verbreitung der aus der Eitelkeit hervorgegangenen griechischen Philosophie stellt also einen Akt des *Ungehorsams* dar. Der letzte Grund jeden Ungehorsams aber ist derjenige Wille, durch den alle Menschen in Adam des Ungehorsams gegen Gottes Gesetz schuldig geworden sind, nämlich der Wille »zu sein wie Gott«,[127]

---

[124] *Ci* I 2; vgl. auch I 5. Vgl. auch den Pentameter: Professorum omnes (sc. cellae) ambitione tument. *O* I p. XCI.

[125] . . . St. Paul . . . saith, That . . . the Day of Judgment . . . shall try every mans doctrine . . . And then they that have built false Consequences on the true Foundation, shall see their Doctrines condemned; neverthelesse they themselves shall be saved . . . and live eternally . . . *L* c. 43 (326).

[126] And these are but a small part of the Incongruities they are forced to, from their disputing Philosophically, in stead of admiring, and adoring of the Divine and Incomprehensible Nature . . . *L*. c. 46 (370). – If such Metaphysiques, and Physiques as this, be not Vain Philosophy, there was never any; nor needed St. Paul to give us warning to avoid it. l. c. (372). – Vgl. ferner *L* c. 32 (199), c. 40 (256) und c. 46 (366).

[127] Vgl. *Ci* XII 1 und *L* c. 35 (219).

d. h. der *Ehrgeiz* oder der *Hochmut*.[128] Daher ist der Grund für die Verbreitung der aus der Eitelkeit hervorgegangenen griechischen Philosophie der *Ehrgeiz* oder der *Hochmut*.

Dass dem so ist, wird vollends klar, wenn man sich ganz allgemein fragt: welches Motiv hat den Klerus veranlasst, sowohl die aus dem Heidentum hervorgegangenen Irrlehren zu rezipieren als auch die Schrift verkehrt auszulegen? Die vorläufige Antwort lautet: Habsucht und Ehrgeiz.[129] Wie verhalten sich nun aber diese beiden Motive zueinander? Das grenzenlose Streben nach Reichtum sowohl wie das grenzenlose Streben nach Ehre und Ruhm sind Besonderungen der allgemeinen Neigung aller Menschen, andauernd und ruhelos nach Macht und immer grösserer Macht zu streben.[130] Daher kann Hobbes als letztes Motiv des Klerus »the love of power naturally implanted in mankind« bezeichnen.[131] Wir können hier dahingestellt lassen, wie sich nach Hobbes' Ansicht Machtgier, Habsucht und Ehrgeiz zueinander verhalten. Soviel ist gewiss, dass Hobbes dem Ehrgeiz die grösste Bedeutung für die Entstehung der kirchlichen Hierarchie zuschreibt.[132]

---

[128] ... the volumes of disputation about the nature of God ... tend not to his Honour, but to the honour of our own wits, and learning ... *L* c. 31 (195). – Ambo autem Adamus et Eva ambitione ducti, serpenti crediderunt, Deo non crediderunt, et de fructu vetito comederunt ... *O* III 523. – Die ambitio ist also der Ursprung der Sünde; daher ist die ambitio *die* zu bekämpfende Leidenschaft; daher kann Hobbes von seinem *Leviathan* sagen, er sei: Justitiae mensura, atque ambitionis elenchus (*O* I p. XCIV). Dies bringt bereits der Titel des *Leviathan* zum Ausdruck; denn der Leviathan ist nach Hiob 41, 26: »King of all the children of *pride*.« cf. *L* c. 28 in fine. – betr. die ambitio vgl. *Ci* XII 9 –; an anderer Stelle (*Ci* I 2 n. 1 in fine) bezeichnet er als den Grund der Ungerechtigkeit die superbia, die aber gar nichts anderes als inanis gloria, bzw. als magnifice sentire de se ipso ist (s. *Ci* I 4 und 5).

[129] Vgl. vor allem die Definition des »Reiches der Finsternis« (zitiert o. S. 302 f.). – Habsucht bzw. Ehrgeiz werden an folgenden Stellen als die Motive des Klerus angeführt: ambition or profit of the clergy – *L* c. 42 (271); vain – glory and ambition – *L* c. 42 (277); ambition – c. 44 (333); der Zehnte für den Klerus – l. c. (334); worldly ambition – c. 45 (361); worldly benefits – c. 47 (376); worldly Riches, Honour and Authority – c. 47 (379).

[130] Competition of Riches, Honour, Command, or other power ... *L* c. 11 (50). – I put for a generall inclination of all mankind, a perpetuall and restlesse desire of Power after power ... l. c. (49).

[131] *L* c. 42 (312).

[132] Vgl. auch die folgende Stelle: ... Eodem quoque spectat canonizatio sanctorum, quam ethnici apotheosin appellarunt. Nam qui subditos alienos

Und zwar verhält es sich nicht bloss so, dass der Klerus eine ihm durch göttliche Einsetzung verliehene Macht aus Ehrgeiz missbraucht; sondern diese angeblich göttliche Ordnung *selbst*, die Tatsache einer kirchlichen Hierarchie *als solcher* beruht, da das Evangelium eine solche Hierarchie nicht kennt, auf dem Ehrgeiz.

Denn welches ist der geschichtliche Ursprung dieser Hierarchie? Der Klerus, der die Irrlehren teils geschaffen, teils rezipiert hat, ist vorzüglich der *römische* Klerus. Als römischer Klerus ist er der Erbe und Fortsetzer des römischen Imperiums, d. h. aber eines Staates, der selbst nicht im Geiste vernünftigen Sicherheitsstrebens, sondern der eitlen Eroberungslust, des Hochmuts und des Ehrgeizes der Ämterpracht, aufgebaut worden ist.[133] Die Papstkirche ist gar nichts anderes als das Gespenst, der »Geist« des abgeschiedenen römischen Imperiums, der gekrönt auf dem Grabe dieser heidnischen Macht sitzt.[134] Der römische Imperialismus hat gleichsam, nachdem sein Versuch, die Welt mit Waffen, mit Mitteln der wirklichen Welt zu erobern, gescheitert war, seinen Versuch, die Universalmonarchie zu begründen, mit phantastischen Mitteln, mit Hilfe der Ausgeburten der Einbildungskraft, wiederholt.

f) Charakteristik der Kritik an der Tradition

Die Kritik der Tradition stellt sich dar als das Unternehmen, die gesamte auf dem Fundament der Schrift sich erhebende Tradition – sowohl das Dogma als auch die Hierarchie der Kirche, *jeder* Kirche – um der Erhaltung und Wiederherstellung ihres Fundamentes willen bis auf ihr Fundament, die Schrift, abzutragen.[135] Diese Kritik ist also bewusst nur destruktiv. Sie ist aber über die ausdrückliche Meinung des Hobbes

---

tanto praemio allicere potest, talis *gloriae* avidos ad quidlibet audendum et faciendum inducere potest. Quid enim nisi honorem apud posteros quaesiverunt Decii aliique Romani . . . *Ci* XVIII 14 – . . . oriuntur Ravilliaci et Clementes, qui cum reges suos occidendo ambitioni inservirent alienae, Deo se servire arbitrabantur. *H* XIII 7.

[133] Vgl. *Ci*, d und XIII 14; *L* c. 21 (113) und c. 29 (174); *W* IV 288.

[134] And if a man consider the originall of this great Ecclesiasticall Dominion, he will easily perceive, that the Papacy, is no other, than the Ghost of the deceased Romane Empire, sitting crowned upon the grave thereof: For so did the Papacy start up on a Sudden out of the Ruines of that Heathen Power. *L* c. 47 (381).

[135] s. o. S. 275 Anm. 12.

hinaus nur destruktiv, indem sie von keinem positiven, ursprünglichen Verständnis der Schrift geleitet ist. Mit dieser Feststellung wollen wir nicht ausschliessen, dass Hobbes in diesem oder jenem Punkt seiner Schrift-Exegese in den Augen des unparteiischen Beurteilers gegenüber der Tradition Recht behält. Aber auch in diesen Fällen bliebe immer noch zu fragen, ob das offenbare Hinausgehen der Tradition über die ausdrücklichen Lehren der Schrift, ob selbst ihr Abweichen von der Schrift, ja der Widerspruch zur Schrift nicht jener von Hobbes angerufenen »harmony and scope of the whole Bible« mehr gerecht wird als das Insistieren auf dem Wortsinn der Schrift, das dazu noch die Vernachlässigung aller Texte »of obscure, or controverted Interpretation« zur Bedingung,[136] also die Willkür zum Prinzip hat.

In Wahrheit ist Hobbes' Kritik der Tradition auf Grund der Schrift nicht von dem ernstlichen Willen geleitet, in der Schrift den Baum des Lebens, die göttliche Ordnung des menschlichen Lebens zu finden, sondern von der berechneten Absicht, eine unabhängig von der Schrift feststehende Ansicht von der menschlichen Ordnung des menschlichen Lebens durch den Rekurs auf die Schrift nachträglich gegen Einsprüche seitens der Kirche und der Theologie zu sichern. So geht der grundlegenden Untersuchung über den Sinn, den das Wort »Geist« in der Bibel hat, eine Erklärung des wissenschaftlichen und des vulgären Sinnes der Worte »Körper« und »Geist« voraus, die ganz und gar auf den Hobbes eigentümlichen Prinzipien beruht, und diese Erklärung ist offensichtlich massgebend für die erst danach einsetzende Schriftexegese.[137] Und die bibel-wissenschaftliche Kritik des Dualismus der Gewalten vollends setzt die zentralen Gedanken der Hobbes'schen Politik voraus.[138] Wir konnten und mussten von diesen philosophischen Voraussetzungen der Kritik an der Tradition absehen, wenn Hobbes' Fiktion einer reinen Schrift-Untersuchung auch nur einigermassen zur Geltung kommen sollte; dieser Fiktion aber muss Rechnung getragen werden, weil sie in der Sache begründet ist: denn wie sonst kann man eine Position kritisieren, deren radikalste Vertreter das Recht der nicht der Offenbarung gehorchenden Vernunft grundsätzlich in Frage stellen, als indem man sich bereit findet, allein die Schrift als Argumentationsgrundlage anzuerkennen? Aber so notwendig diese Fiktion auch ist – sie ist tatsächlich *nur*

[136] *L* c. 43 (329).
[137] *L* c. 34 in princ.
[138] *L* c. 38 in princ.

eine Fiktion. Damit ist gesagt, dass die Kritik, die nur fiktiverweise und nur nachträglich auf Grund der Schrift, in Wahrheit und ursprünglich auf Grund philosophischer, von der Schrift durchaus unabhängiger Voraussetzungen an der Tradition geübt wird, nicht diejenige Religionskritik ist, die wir eingangs als Voraussetzung wie der politischen Wissenschaft des Hobbes so seiner Philosophie überhaupt bezeichnet haben.

Die philosophischen Voraussetzungen, die, nicht der Bibel entstammend, von Hobbes zur Grundlage der Bibelauslegung gemacht werden, sind der Monismus der Substanzen und der – auf dem ersteren fussende – Monismus der Gewalten. Der ganze Aufbau der Hobbes'schen Kritik ist nur unter der Bedingung sinnvoll, dass der Monismus der Substanzen die metaphysische Voraussetzung des Monismus der Gewalten, bzw. dass der Dualismus der Substanzen die metaphysische Voraussetzung des Dualismus der Gewalten ist.[139] Nun kann Hobbes aber, solange er auf Grund der Schrift argumentiert, nicht den Dualismus von Gott und Schöpfung, und also nicht die Möglichkeit des Wunders und die in ihr gründende Möglichkeit einer nicht-spiritualistischen Rechtfertigung des Dualismus der Gewalten in Frage stellen. Er ist also zu einer wenn auch praktisch ausreichenden, so doch theoretisch durchaus unbefriedigenden Kritik des Dualismus der Gewalten gezwungen. Es sind zwei verschiedene Wege, auf denen er zu dem von ihm gewünschten Ergebnis gelangt. *Erstens* die Methode der *Entaktualisierung*: Hobbes gibt das Wunder und seine politischen Konsequenzen zu, aber er leugnet die Aktualität dessen, was er so zugegeben hat. So erkennt er das auf Offenbarung beruhende Königtum Gottes an (wenngleich mit der aus der Leugnung des Dualismus der Substanzen sich ergebenden Einschränkung, dass dieses Königtum ganz und gar irdisch sei) – aber er behauptet, dass es völlig vergangen, bzw. wirklich zukünftig sei. In dieser Absicht hebt er insbesondere mehrfach die Sonderstellung des apostolischen Zeitalters und des diesem unmittelbar folgenden Zeitalters hervor.[140] *Zweitens* die Methode der *Aushöhlung*: Hobbes gibt

[139] Hobbes rechtfertigt seine im *Leviathan* skizzierte Kritik des Dualismus der Substanzen mit folgenden Worten: But to what purpose (may some man say) is such subtilty in a work of this nature, where I pretend to nothing but what is necessary to the doctrine of Government and Obedience? It is to this purpose, that men may no longer suffer themselves to be abused, by them, that by this doctrine of Separated Essences, . . . would fright them from Obeying the Laws of their Countrey . . . *L* c. 46 (369).

[140] *L* c. 42 (272, 290 f. und 303) und 45 (353). vgl. auch S. 294 Anm. 77.

das Wunder und seine politischen Konsequenzen zu, aber er bestreitet die politische Bedeutung dessen, was er so zugegeben hat. So gibt er zu, dass es eine geistliche Gewalt gibt, die auf göttlicher Einsetzung durch Christus beruht;[141] aber er zeigt dann im weiteren, dass diese »Gewalt« nichts weiter als der Auftrag, zu lehren, zu predigen usw. ist, keinerlei Befehlsgewalt in sich schliesst, also in Wahrheit gar keine Gewalt ist. So gibt er insbesondere zu, dass den Aposteln und ihren Nachfolgern die Gewalt zu binden und zu lösen, zu der das Recht der Exkommunikation gehört, übertragen worden ist; aber er zeigt dann, dass diese Gewalt sich (in christlichen Staaten) auf das Recht der Geistlichen beschränkt, den seitens der weltlichen Gerichte gefällten Spruch in der Kirche zu verkündigen, bzw. auf deren Recht, mit ihren »Schülern«, die trotz ihrer Warnungen hartnäckig ein unchristliches Leben führen, nicht weiter zu verkehren – falls dieses Recht nicht durch einen gegenteiligen Befehl der weltlichen Obrigkeit aufgehoben wird.[142]

Durch die nicht zu umgehende Wunder-Voraussetzung zu einer modifizierten Anerkennung der Geister und der Engel – nämlich als körperlicher Wesen – gezwungen, beharrt Hobbes um so eindeutiger auf der unbedingten Leugnung von Teufel und Hölle. Hobbes wendet sich also keineswegs allein gegen den Glauben an *unkörperliche* Substanzen als solche, sondern auch und gerade gegen den Glauben an böse, *furchtbare* übermenschliche Mächte als solche. In dieser Absicht verrät sich das Fundament der Hobbes'schen Kritik der religiösen Tradition, ja seiner Kritik der Religion überhaupt: dieses Fundament ist der *Epikureismus*.[143] Dabei verstehen wir unter Epikureismus nicht zuerst die *Doktrin* Epikurs und seiner Schule, sondern vielmehr ein dem Menschen natürliches Interesse, eine einheitliche und elementare *Gesinnung*, die in der Philosophie Epikurs nur ihren klassischen Ausdruck gefunden

---

[141] *L* c. 42 in princ.
[142] *L* c. 42 (273–278).
[143] Hobbes ausdrückliches Urteil über die Epikureische Philosophie (s. *O* III 540, *W* IV 387 und VI 98) lautet nicht anders als sein ausdrückliches, mehr oder weniger abfälliges Urteil über die gesamte antike Philosophie (vgl. auch die eingehende Kritik an Epikur–Lukrez in *Co* XXVI 3). Dass aber in Wahrheit eine enge Beziehung zwischen Hobbes und dem Epikureismus besteht, ist nie völlig verkannt worden. Es sei nur auf das Urteil von J. Fr. Buddeus verwiesen, der Hobbes als »Epicureae philosophiae consectator« bezeichnet (*Isagoge historico-theologica ad theologiam universam*, Lips. 1727, p. 280, sowie 1383; s. auch Buddeus, *Institutiones theologicae dogmaticae*, Lips. 1724, p. 455).

hat.[144] Wir machen uns damit den Gesichtspunkt der jüdisch-christlichen Tradition zu eigen, die oft ohne an die speziellen Lehren Epikurs zu denken, ja bisweilen, ohne von diesen viel zu wissen, im Epikureer *den* Feind der biblischen Wahrheit erkannt hat. Die Epikureische Gesinnung ist der Wille, der den Menschen von Natur bestimmenden Furcht vor dem Numen und vor dem Tod ledig zu werden, um auf Grund kluger Kalkulation der Lust- und Schmerzens-Chancen, die sich dem Menschen darbieten, auf Grund der vorsorglichen Beseitigung oder Vermeidung alles Beunruhigenden, Störenden, Schmerzlichen ein durchaus glückliches Leben zu führen. Zu dieser Gesinnung gehört also wesentlich, dass sich das Interesse des von ihr bestimmten Menschen auf die Beseitigung der Götter- und Todesfurcht, also auf die Kritik der Religion verlegt. Und nicht nur der Wille zur Religionskritik, sondern selbst die Struktur der Religionskritik sind durch diese Gesinnung vorgezeichnet. Diese Gesinnung aber ist so tief in der menschlichen Natur begründet, dass sie nicht bloss bei den Anhängern einer bestimmten Philosophie wirksam gewesen sein kann und gewesen ist. Wir lassen also die der Schule Epikurs eigentümlichen Besonderheiten ausser acht; wir übergehen selbst diejenigen Lehrsätze, die sich aus allgemein-griechischen Voraussetzungen ergeben; wir heben lediglich diejenigen typischen Gedanken hervor, die, von Epikur in klassischer Weise entwickelt, bzw. von ihm aus ihm bereits überlieferten Lehren ausdrücklich zu Mitteln der Religionskritik gemacht, in wesentlich unveränderter Form im 17. Jahrhundert, und insbesondere bei Hobbes, wiederaufleben. Diese Gedanken sind die folgenden: 1. Die den Menschen von vornherein beherrschende, seine Glückseligkeit verhindernde Furcht vor den Göttern und vor dem Tod kann allein durch die Wissenschaft von der Natur gebannt werden; die Wissenschaft bannt die Furcht, indem sie die Grundlosigkeit der Furcht zeigt; in eins damit zeigt die Wissenschaft, dass die das Wesen der Religion ausmachende Furcht eine Folge der Unwissenheit, der Unkenntnis der Natur ist.[145] 2. Die Wissenschaft begreift alles Geschehen als bestimmt, unveränderlich, regelmässig, stetig, nicht unbestimmt, willkürlich, chaotisch, sprunghaft: die Natur

[144] Vgl. hierzu und zum folgenden Strauss, *Die Religionskritik Spinozas*, 4–19, 27 ff., 68 f., 84 f., 199 ff. und 215.

[145] Vgl. *L* c. 11 (53) und 12 (55) mit Epikur, *Sent. sel.* 10–13, Lucr. I 140 ss. und V 1148–1198, Cic. *Fin.* I 13, 43 – 14, 46, sowie 19, 64. Die ebenfalls hierher gehörende Stelle Lucr. II 55–58 wird von Hobbes als Motto einer religionskritischen Untersuchung verwandt (*W* IV 385).

ist möglich und wirklich »operâ sine divom«;[146] die Götter brauchen nicht zu wirken und sie wirken nicht; der Mensch braucht sich vor ihnen also nicht zu fürchten.[147] 3. Soll die Natur so verstanden werden, dass sie den Menschen nicht beunruhigt, soll sie also als im Grunde rätsel- und geheimnislos verstanden werden, so dürfen als Substanzen nur körperliche Substanzen und als Veränderungen nur lokale Bewegungen anerkannt werden: die Epikureische Gesinnung verlangt eine mechanistisch-korporalistische Physik.[148] 4. Wie die Physik überhaupt den Menschen von der Götterfurcht befreit, so befreit ihn die Psychologie von der Todesfurcht; die Todesfurcht ist zu einem grossen Teil Furcht vor einem furchtbaren Leben nach dem Tod; der Glaube an ein furchtbares Leben nach dem Tod hat seinen Grund in den nicht als solchen durchschauten Phantasiebildern; der Mensch bedarf um seiner Beruhigung willen der Analyse der Phantasie und der von dieser untrennbaren Analyse der sinnlichen Wahrnehmung; er bedarf dieser Analyse um so mehr, als auch das Material für die vor-wissenschaftlichen Göttervorstellungen vorzüglich der Phantasie, dem Traum entstammt.[149]

Verglichen mit dem ursprünglichen Epikureismus stellt sich Hobbes' Kritik der religiösen Tradition als eine nachchristliche Modifikation des Epikureismus dar. Allerdings ist diese Modifikation wenigstens in ihrem Prinzip von Epikur selbst in Rechnung gestellt und bezahlt worden. Epikur sagt: »Es wäre besser, der Erzählung über die Götter zu folgen, als dem Verhängnis, von dem die Physiker reden, zu fronen, denn jene zeichnet die Hoffnung vor, dass die Götter sich durch Ehrung erbitten lassen, dieses aber führt eine unerbittliche Notwendigkeit mit sich.«[150] Epikur deutet damit auf die Möglichkeit hin, dass gerade durch den

---

[146] Vgl. vor allem Lucr. I 143 ss. Was den Gedanken der Bestimmtheit alles Geschehens angeht, so erfährt er durch Hobbes' Determinismus eine noch weit über die Lehre Epikurs hinausgehende Zuspitzung.

[147] Die Epikureische Götterlehre findet bei Hobbes begreiflicherweise keine unmittelbare Entsprechung; s. den folgenden Absatz im Text. Immerhin sei an die Verwandtschaft zwischen dem quasi corpus der Epikureischen Götter und den spirituellen Körpern der Engel und der Erwählten erinnert.

[148] Auf die Abhängigkeit von Hobbes' Kritik des Spiritualismus von der Lehre Epikurs verweist Buddeus l. c.

[149] Hobbes sagt von einem seiner physikalischen Bücher: Ille docet motus animi et phantasmata sensus, Nec sanos patitur spectra timere viros. (*O* I, p. XCIV). Vgl. ferner *L* c. 12 (55) mit Lucr. I 96 ss. und V 1148 ss. Vgl. auch *O* I, p. XVIII.

[150] Diogenes Laërtius X § 134.

Glauben an wirkende Götter die Furcht nicht bloss vor den Göttern, sondern auch vor dem Tod gebannt werden könnte; die Götter müssten dazu freilich *gütige* Götter sein: sie müssten ihre Macht allein dazu gebrauchen, um den Menschen ein glückseliges Leben während dieses Lebens und nach ihm zu bereiten. Diese Möglichkeit verdiente gerade im Sinne Epikurs den Vorzug vor der Epikureischen Physik und Theologie; denn durch den Glauben an wirkende und nur-gütige Götter, erst recht durch den Glauben an einen allmächtigen, nur-gütigen Gott, der die Menschen mit ewiger Glückseligkeit belohnt, ohne sie überhaupt oder ohne sie erheblich zu bestrafen, wird insbesondere die Furcht vor dem Tod in unvergleichlich wirksamerer Weise beschwichtigt als durch die zweifelhafte Argumentation, dass der Tod uns nichts angeht, weil wir nach dem Tod nichts mehr empfinden.[151] Wird also der Glaube an die heidnischen Götter durch den Glauben an einen allmächtigen nur-gütigen Gott ersetzt, so erschliesst sich die Möglichkeit, dass die Epikureische Gesinnung nicht nur nicht mehr der Religionskritik bedarf, ja nicht nur mit den religiösen Vorstellungen verträglich ist, sondern sogar in den religiösen Vorstellungen die ihr angemessenste, der Ruhe und Schreckenlosigkeit des Lebens am meisten förderliche, die am meisten, ja die einzig tröstliche und *darum* wahre Ansicht erkennt. Man begreift es daher, dass, seitdem die Offenbarungsreligion mit der griechischen Welt sich begegnet hat, immer wieder Männer aufgestanden sind, die, indem sie den Gott der Bibel als nur-gütigen Gott auffassten, sei es die Strafgerechtigkeit Gottes überhaupt leugneten, weil sie mit der Güte Gottes unvereinbar sei, sei es der Strafgerechtigkeit Gottes jede konkrete Bedeutung für das Leben der Menschen nahmen, indem sie die von der Tradition behaupteten furchtbaren Folgen der göttlichen Strafgerechtigkeit unter Berufung auf die Güte Gottes bestritten. Die radikalste Form, in der sich diese Möglichkeit verwirklicht hat, ist die Lehre Marcions; und diese Lehre ist von keinem Geringeren als Tertullian als ein modifizierter Epikureismus verworfen worden.[152] Äusserlich sich ganz anders

[151] Epicur, *Sent. sel.* 2. – Vgl. hierzu die Äusserung des Epikureers Gassendi: si res suavis est, mortem reputare ut malorum finem, longe suavius est, accessionem praeterea bonorum summorum sperare, pari ratione, qua athletam non tam delectat, quod a contentione lucraque cessaturus sit, quam quod praemium consequuturus. *Syntagma philosophiae Epicuri*, Hagae Comitis 1659, p. 31.

[152] Si aliquem de Epicuri schola deum affectavit Christi nomine titulare, ut quod beatum et incorruptibile sit neque sibi neque alii molestias praestet (hanc enim sententiam ruminans Marcion removit ab illo severitates et iudiciarias vires), aut in totum immobilem et stupentem Deum concepisse debuerat (et

darstellend, aber im Grunde von derselben Tendenz geleitet ist die – charakteristischerweise ebenso wie die Gnosis und Marcion vor allem gegen das Alte Testament gerichtete – Kritik der modernen Aufklärung an der religiösen Tradition. Die Aufklärung des 17. und 18. Jahrhunderts, soweit sie den Zusammenhang mit der Bibel auch nur einigermassen wahrt, ist dadurch gekennzeichnet, dass sie die traditionellen Lehren und Gesinnungen, die sie bekämpft, durch die Berufung auf die mitleidige Güte Gottes bekämpft. Genauer: dieser Aufklärung ist eigentümlich die eindeutige Vorordnung der mitleidigen Güte Gottes vor seiner Macht, seiner Ehre und seinem strafenden Zorn; für sie ist Gott vorzüglich nicht der fordernde, vor sich fordernde, sondern der mitleidig-gütige Gott. In diesem Sinn ist es gemeint, wenn Hobbes gegen die ewigen Höllenstrafen geltend macht, sie seien mit der *Güte* und dem *Mitleid* Gottes nicht vereinbar, und wenn er daher behauptet, die Verdammten würden nach der Auferstehung vernichtet.[153]

Hobbes folgt in diesem Punkt wie in so vielen anderen der Lehre der *Socinianer.*[154] Der Socinianismus ist gleichsam die äusserste Grenze für

---

quid illi cum Christo, molesto et Judaeis per doctrinam et sibi per sensum?), aut et de ceteris motibus eum agnovisse (et quid illi cum Epicuro, nec sibi nec Christianis necessario?) *Adv. Marc.* I 25. – Bezüglich des »Deus optimus« sagt Tertullian fernerhin: Sed puto jam et non optimus jam aliquid et cum Creatore moratus, nec in totum Epicuri deus. l. c. IV, 15. Cf. auch II 16.

[153] »And perhaps if the death of a sinner were, as (Bishop Bramhall) thinks, an eternal life in extreme misery, a man might as far as Job hath done, expostulate with God Almighty; ... accusing him ... of little tenderness and love to mankind.« *W* V 103 s. – »But though God have power to afflict a man and not for sin without injustice, shall we think God so cruel as to afflict a man, and not for sin, with extreme and endless torment? Is it not cruelty? No more than to do the same for sin, when he that so afflicteth might without trouble have kept him from sinning.« l. c. 17. – »... a justitia Dei, qui cruciatus aeternos peccatoribus comminatus est, arguere aeternitatem ipsorum cruciatuum non potes. Etsi enim qui bona quae debentur non praestat, injustus sit, is tamen, qui mala vel damna debita non praestat, injustus non est, sed misericors. Quanto minus Deus, qui est infinite misericors, non poterit sine justitiae suae violatione mitigare tum diuturnitatem tum acerbitatem meritarum poenarum?« *O* III 522. – Vgl. ferner *L* c. 44 (342), *H* XIV 6 und *W* IV 354, sowie o. S. 290 ff.

[154] »... (Hobbes) témoigne aussi qu'il lui semble que les peines des méchants doivent cesser par leur destruction; c'est à peu près le sentiment des sociniens, mais il semble que les siens vont bien plus loin.« Leibniz, *Réflexions sur le livre de Hobbes* ...§ 2. – »(Sociniani) aeternitatem ... poenarum infernalium cum iustitia et bonitate divina conciliari non posse existimantes, quidam illorum annihilationem potius damnatorum, quam aeternitatem poenarum admittere

Hobbes' Annäherung an die Schrift: Hobbes akzeptiert die Lehre der Schrift, wenn überhaupt, so nur in der Socinianischen Auslegung derselben. Er übernimmt vor allem den zentralen Gedanken des Socinianismus, demzufolge das Wesentliche des Christentums die Verkündung und Verbürgung der Unsterblichkeit ist, so aber, dass dabei »die Sündenvergebung ganz ausser Betracht bleibt, resp. nur als ein Moment an dem ewigen Leben berücksichtigt wird.«[155] Es geschieht also nur in Zuspitzung des Socinianischen Grundgedankens, dass Hobbes lehrt: »to be saved from sin, is to be saved from all the Evill, and Calamities (sc. und also vor allem vom Tode) that Sinne hath brought upon us.«[156] Vom Socinianismus demnach hat Hobbes gelernt, die Unsterblichkeitshoffnung in wahrhaft Epikureischer Gesinnung als pure Garantie gegen die Todesfurcht, und nicht zuerst als verantwortlich machende Erinnerung an die Pflicht und Schuld des Menschen zu verstehen. Die Voraussetzung für diese Auffassung der Unsterblichkeit ist, dass die Bedeutung von Gottes Strafgerechtigkeit wenn nicht überhaupt geleugnet wird, so jedenfalls hinter sein Mitleid zurücktritt.[157] Wir verzichten darauf, die einzelnen Socinianischen Lehren in ihrem Zusammenhang mit dem erwähnten Prinzip zu entwickeln. Wir heben hier nur die wichtigsten Übereinstimmungen zwischen Hobbes und dem Socinianismus hervor.[158] Socinianisch ist das für Hobbes' Kritik der Tradition massge-

---

voluerunt.« J. Fr. Buddeus, *Institutiones theologicae dogmaticae*, Lips. 1724, p. 490. – »Poenas ... aeternas (Sociniani) non positive, sed negative interpretantur, per annihilationem scilicet eorum, qui durissima illa merebantur.« Nicol. Arnold, *Religio Sociniana ... refutata*, Francke 1654, p. 101. Arnold hebt ferner (p.107) hervor, dass die Socinianer seines Wissens »noch nicht« gewagt hätten, ihre Meinung über das Schicksal der Verdammten offen zu äussern. Man vergleiche damit die (oben S. 291 erwähnte) Vorsicht des Hobbes in der Behandlung dieser Frage. – Vgl. auch O. Fock, *Der Socinianismus*, Kiel 1847, 718 ss.

[155] v. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, III[2] 681.

[156] *L* c. 38 (247). – Vgl. auch die Bemerkung: »(Christ's) eternall Kingdome, wherein shall be Protection, and Life everlasting.« *L* c. 42 (284).

[157] F. Socinus, *Praelectiones theologicae* cap. 16. – Auf diesem Kapitel, sowie auf c. 15, 17, 22 und 23 beruhen die Darlegungen in *H* XIV6. – Vgl. ferner Arnold, l. c. 92–97.

[158] In diesem Zusammenhang sei bemerkt, dass Hobbes' *Art of Sophistry* (*W* VI 529–536) – wahrscheinlich um 1636 entstanden – eine Nachahmung von F. Socinus' *Elementi sophistici ... explicati, et exemplis Theologicis illustrati* (Racoviae 1625) ist.

bende Schriftprinzip, durch das sowohl die kirchliche Tradition als auch besonders das innere Zeugnis des hl. Geistes als Voraussetzungen des Schriftverständnisses verworfen werden.[159] Socinianisch ist die Überzeugung, dass die einzige Norm des Glaubens die Schrift ist, und dass die Auslegung der Schrift Sache des vernünftigen Ermessens des einzelnen ist.[160] Socinianisch ist die Unterscheidung zwischen dem heilsnotwendigen Teil der Schrift und dem, was nur »additamentum ... vel probatio doctrinae« ist.[161] Socinianisch ist die Ersetzung der »griechischen« Theologie durch die »biblische«, dergemäss u. a. Gottes Sein als seine Macht über uns, Gottes Ewigkeit als unendliche Dauer in der Zeit erklärt wird.[162] Socinianisch ist die Kritik der Trinität, insbesondere die Leugnung der Gottheit Christi.[163] Socinianisch ist die – mit der Leugnung der Gottheit Christi gegebene – Bevorzugung der Lehre vom Amt Christi vor der Lehre von der Person Christi.[164] Socinianisch ist die Leugnung der natürlichen Unsterblichkeit, d. h. der Unsterblichkeit der Seele, und die Behauptung, dass es zwischen leiblichem Tod und Auferstehung keinerlei Leben gebe.[165] Ferner: Leugnung a) der eingeborenen, b) der durch Betrachtung der Geschöpfe erworbenen Gotteserkenntnis. Auch: Der Name Gottes non esse nomen essentiae sive naturae, sed officii et dignitatis. Socinianisch ist die Ersetzung der Satisfaktion durch

---

[159] Vgl. *L* c. 43 (321 s.) und 45 (358) mit Socinus, *Opp.* II 358 und Arnold l. c. 39 s.

[160] Vgl. o. S. 280 mit Fock, l. c. 381.

[161] Vgl. *L* c. 43 mit Socinus, *Opp.* I 278.

[162] Vgl. Arnold, l. c. 80 ss. und 85 ss., sowie Fock l. c. 427 ss. Bei Hobbes vgl. die Erklärung der göttlichen Attribute als Attribute der Ehre, d. h. der Machtanerkennung in *L* c. 38; betr. die Ewigkeit Gottes vgl. u. a. *L* c. 46 (370).

[163] Selbst Hobbes' Behauptung, Christus sei in demselben Sinn »Person« Gottes wie Moses, ist durch die Socinianer vorbereitet; vgl. *L* c. 16 (85) mit Arnold l. c. 138 s. und 344.

[164] Vgl. Fock l. c. 551 s. und *L* c. 41.

[165] »Tantum id mihi videtur statui posse, post hanc vitam, animam, sive animum hominis non ita per se subsistere, ut praemia ulla poenasve sentiat, vel etiam ista sentiendi sit capax ... statuo ... animae nomine (sc. in S. Scriptura) vitam significari ... Vivere ... adhuc apud Deum is dici et potest, et debet, qui aliquando in vitam, eamque immortalem ab ipso Domino [omnino] revocabitur.« Socinus, *Opp.* I 454 b. Betr. Hobbes vgl. o. S. 286–290. Im einzelnen vgl. die Auslegung von Gen 2, 17 und Rom 5, 12 ss. bei Socinus I 537 und 541, sowie II 261 mit *L* c. 38 (241 s.); vgl. ferner die Auslegung der Erzählung vom Reichen und von Lazarus als blosser Parabel, sowie von Lukas 20, 36–38 bei Socinus, *Opp.* I 145 mit *L* c. 44 (342).

die Verzeihung der Sünden.[166] Hobbes' Kritik der Tradition unterscheidet sich vom Socinianismus erstens durch die in ihr enthaltene Ansicht vom christlichen Staat, die mit Socinianischen Prinzipien völlig unverträglich ist – diese Ansicht leitet sich aus dem *Erastianismus* her –; und zweitens dadurch, dass sie den im Socinianismus angelegten Anti-Spiritualismus nicht nur verschärft, sondern sogar zum Leitfaden der Untersuchung macht; die klare Herausarbeitung des Anti-Spiritualismus ist Hobbes ermöglicht worden durch den *Epikureismus*.

Zusammenfassend ist Hobbes' Kritik der Tradition – abgesehen von der ihr zugehörigen Lehre vom christlichen Staat – folgendermassen zu kennzeichnen: diese Kritik hat zur Basis eine im Sinn des Epikureismus vollzogene Radikalisierung des Socinianismus, bzw. einen Epikureismus, der sich nur unter dem Schutz des Socinianismus, – als einer Position, die zwar unzweifelhaft ehrlich schriftgläubig ist, aber doch unter den schriftgläubigen Positionen des 17. Jahrhunderts dem Epikureismus am nächsten steht – ans Licht wagt. Es bleibt zu fragen, ob die Vorbehalte gegenüber dem Epikureismus fälschlich, wie es zunächst scheint, nur in äusserlicher Rücksicht auf die Macht der Geistlichkeit begründet sind, oder ob ihnen eine erhebliche Bedeutung zukommt.

[166] Vgl. *L* c. 38 in fine, 41 in princ. und 43 (327), sowie *H* XIV 6 mit Socinus, *Praelectiones theologicae*, c. 15–17.

B. Die Kritik der Schrift

Die Kritik der Tradition war auf Grund der Voraussetzung geführt worden, dass die Schrift das Wort Gottes ist, dass sie demgemäss Lehren übermittelt und verbürgt, die von dem endlichen Verstand des Menschen nicht eingesehen, nicht bewiesen und nicht widerlegt werden können, die also *nur darum* verbindlich sind, weil sie offenbart sind. Die von der Schrift übermittelten übervernünftigen Lehren sollen aber nicht bloss wahr, sondern auch von höchster Wichtigkeit, nämlich heilsnotwendig sein. Am Heil – am ewigen Leben – ist jeder Mensch von Natur aufs höchste interessiert; aber dass es ein Heil gibt und wie es zu erlangen ist, dies kann der Mensch nur durch die Schrift wissen. Die übervernünftigen heilsnotwendigen Lehren, die durch die Schrift verbürgt werden, sind dadurch charakterisiert, dass sie nicht nur als offenbart, also als durch ein Wunder mitgeteilt, sondern auch in ihrem Inhalt die Möglichkeit und Wirklichkeit des Wunders voraussetzen. Diese Voraussetzung aber ist es, die – nächst dem Spiritualismus – die von Hobbes gelehrte Politik grundsätzlich in Frage stellt.[167] Die Erschütterung der Autorität der Schrift, ja der Möglichkeit von Offenbarung überhaupt, ist also die conditio sine qua non für die endgültige Sicherung, wenn nicht für die ursprüngliche Möglichkeit der Hobbes'schen Politik.

a) Die Erkennbarkeit und die Glaubwürdigkeit der Offenbarung

Nach Hobbes' Behauptung sind die beiden Fragen: woher *wissen* wir, dass die Schrift Gottes Wort ist? und warum *glauben* wir, dass die Schrift Gottes Wort ist? falsch gestellt; für allein zulässig erklärt er die Frage:

---

[167] s. o. S. 292 ff.

durch welche Autorität ist die Schrift zum *Gesetz* gemacht worden?[168] Die Antwort auf diese allein zulässige Frage lautet: die Schrift kann nur durch die Autorität der weltlichen Obrigkeit zum Gesetz gemacht worden sein.[169] Damit ist gesagt, dass die Schrift von sich selbst aus keinerlei Gesetzeskraft hat. Wird sie aber durch ein Staatsoberhaupt zum Gesetz gemacht, so ist damit nur festgelegt, dass man keine Kritik an ihr *äussern* darf.[170] Die Schrift erlangt also auch dadurch, dass sie von der weltlichen Obrigkeit zum Gesetz gemacht wird, keine *wirkliche*, die Gewissen bindende Autorität.[171] Diese völlige Veräusserlichung der Schriftautorität, die Hobbes vornimmt, zeigt so deutlich wie nur möglich, dass für Hobbes selbst die Schrift in keiner Weise autoritativ ist. Dies ist in der Tat der Sinn seiner Verwerfung der Fragen: woher wir wissen, bzw. warum wir glauben, dass die Schrift Gottes Wort ist: Hobbes *weiss* nicht, ja er *glaubt* nicht einmal, dass die Schrift offenbart ist.

---

[168] It is a question much disputed between the divers sects of Christian Religion, From whence the Scriptures derive their Authority; which question is also propounded sometimes in other terms, as, How wee know them to be the Word of God, or, Why we beleeve them to be so: And the difficulty of resolving it, ariseth chiefly from the impropernesse of the words wherein the question it self is couched. For it is beleeved on all hands, that the first and originall Author of them is God; and consequently the question disputed, is not that. Again, it is manifest, that none can know they are Gods Word, (though all true Christians beleeve it,) but those to whom God himself hath revealed it supernaturally; and therefore the question is not rightly moved, of our *Knowledge* of it. Lastly, when the question is propounded of our *Beleefe*; because some are moved to beleeve for one, and others for other reasons, there can be rendred no one generall answer for them all. The question truly stated is, By what Authority they are made *Law*. *L* c. 33 (208 f.).

[169] . . . the Scripture of the New Testament is there only Law, where the lawfull Civill Power hath made it so. *L* c. 42 (284). Dass dasselbe auch vom A. T. gilt, wird l. c. (280–283) gezeigt. Vgl. ferner *L* c. 33 (203 und 209).

[170] So reduziert sich das Gebot, die Vernunft unter den Glauben gefangenzunehmen, auf das Gebot, so zu *sprechen*, »as (by lawfull Authority) we are commanded . . . though the mind be incapable of any Notion at all from the words spoken«. *L* c. 32 (200).

[171] Man vergleiche zu der Stufenfolge knowledge – belief – law (s. S. 324 Anm. 168) die folgende Stelle: But whether men *Know*, or *Beleeve*, or *Grant* the Scriptures to be the Word of God; if out of such places of them, as are without obscurity, I shall shew what Articles of Faith are necessary, and onely necessary for Salvation, those men must needs *Know*, *Beleeve*, or *Grant* the same. *L* c. 43 (322). – Betr. den Sinn von »zugestehen« vgl. *Ci* XVIII 4.

Ein *Wissen* von der Offenbartheit der Schrift wäre nach Hobbes' Ansicht unter der Bedingung gegeben, dass es sei es auf die Unfehlbarkeit der Kirche, sei es auf das innere Zeugnis des hl. Geistes gegründet werden könnte. Diese theologischen Begründungsweisen werden von Hobbes ausdrücklich verworfen.[172] Er folgt damit nur seinen Socinianischen Lehrern, die insbesondere die reformatorische Begründung der Schriftautorität auf das innere Zeugnis des hl. Geistes verworfen hatten.[173] Die Socinianer hatten nun die theologischen Begründungen durch eine rein rationale, historische Begründung ersetzt. Indem Hobbes mit dürren Worten bestreitet, dass ein Wissen von der Offenbartheit der Schrift möglich sei, verwirft er stillschweigend auch die rationale, historische Begründung. An die Stelle der historischen *Begründung* der *Offenbartheit* tritt bei ihm die historische *Kritik* des Alters, und damit der *Echtheit* der biblischen Schriften.

Die historisch-kritische Untersuchung[174] führt zu dem für den Schriftglauben scheinbar sehr günstigen Ergebnis, »that the Old and New Testament, as we have them now, are the true Registers of those things, which were done and said by the Prophets, and Apostles.«[175] Aber Hobbes kommt zu diesem beruhigenden Ergebnis erst, nachdem er das Bedenken diskutiert und verworfen hat, dass insbesondere die neutestamentlichen Schriften durch den christlichen Klerus korrumpiert sein könnten. Wichtig ist nicht, dass er an dieser Stelle den Verdacht einer Fälschung für unberechtigt erklärt – an anderer Stelle gibt er zu verstehen, dass bezüglich mancher Texte des N. T. der Verdacht einer

---

[172] ... why wee beleeve the Bible to be the Word of God, is much disputed, as all questions must needs bee, that are not well stated. For they make not the question to be, Why we *Beleeve* it, but, How wee *Know* it; as if Beleeving and Knowing were all one. And thence while one side ground their Knowledge upon the Infallibility of the Church, and the other side, on the Testimony of the Private Spirit, neither side concludeth what it pretends. For how shall a man know the Infallibility of the Church, but by knowing first the Infallibility of the Scripture? Or how shall a man know his own Private spirit to be other than a beleef, grounded upon the Authority, and Arguments of his Teachers; or upon a Presumption of his own Gifts? Besides, there is nothing in the Scripture, from which can be inferred the Infallibility of the Church; much lesse, of any particular Church; and least of all, the Infallibility of any particular man. *L* c. 43 (321). Vgl. auch *W* IV 339 f.

[173] s. o. S. 319 Anm. 154.

[174] *L* c. 33; vgl. auch *L* c. 42 (282 f.) und *Ci* XVI 12.

[175] *L* c. 33 (208).

Korruption angebracht sei[176] –, sondern, dass er eine Fälschung für grundsätzlich möglich hält: eine Fälschung des N. T. durch den christlichen Klerus ist grundsätzlich möglich, weil das N. T. in seiner heute vorliegenden Form erst seit dem Konzil von Laodicea bezeugt ist, d. h. erst seit einer Zeit, zu der ein dem Geist des Evangeliums entfremdeter Klerus die Kirche leitete und zu der »the copies of the Books of the New Testament, were in the hands only of the Ecclesiasticks.«[177] Zu einem analogen Ergebnis kommt Hobbes bezüglich des A. T.: er hält es zwar für sicher, dass vor allem das eigentliche Gesetzbuch (d. h. Deut. 11–27) von Moses selbst verfasst ist, aber er leugnet entschieden, dass der Pentateuch als Ganzes von Moses oder auch nur von einem seiner Zeitgenossen herrühre; und selbst jenes mosaische Gesetzbuch war, wie er hervorhebt, lange Zeit verloren und ist erst unter König Josua wiedergefunden worden; die historischen Bücher des A. T. sind erst lange Zeit nach den in ihnen berichteten Ereignissen entstanden; die Propheten lebten sämtlich in der Gefangenschaft oder nur kurze Zeit vor ihr; das A. T. als Ganzes in seiner heutigen Form ist nicht früher als zur Zeit Esras zusammengestellt worden.[178] Sind also die Schriften sowohl des A. T. als auch des N. T. grundsätzlich dem Verdacht der Fälschung und der Korruption, dem Verdacht insbesondere, dass die Prophetien ex eventu fabriziert worden sind,[179] ausgesetzt, so kann von einem *Wissen* davon, dass wir in diesen Schriften die Urkunden der Offenbarung vor uns haben, nicht die Rede sein.

Wichtiger noch als das versteckte Ergebnis der historisch-kritischen Untersuchung ist deren stillschweigende Voraussetzung: nämlich, dass die Bücher der Schrift in grundsätzlich derselben Weise wie beliebige andere literarische Dokumente der Kritik unterzogen werden können und müssen. Bereits durch das Unternehmen der historisch-kritischen Untersuchung als solches also – ganz gleichgültig, zu welchen Ergebnissen sie führt – gibt Hobbes, der erst recht keine die Autorität der

---

[176] ... such texts (sc. of the New Testament), wherein is no suspicion of corruption of the Scripture ... *L* c. 34 (217).
[177] *L* c. 33 (207).
[178] *L* c. 33 (207) und 42 (282).
[179] Eine Andeutung in dieser Richtung ist die gelegentliche Bemerkung, dass dieselbe durch den Erfolg als berechtigt erwiesene Warnung laut dem Bericht der Chronik von dem Götzendiener Pharao Necho, hingegen laut dem 1. Buch Esra von Jeremia auf Grund göttlichen Ausspruchs gegeben worden ist; s. *L* c. 36 (227).

Schrift verbürgende Glaubensgewissheit oder Kirche oder Tradition als verbindlich anerkennt, zu verstehen, dass er mit dem Glauben an die Offenbartheit der Schrift gebrochen hat. Sein Unglaube ist also nicht die Folge, sondern die Voraussetzung der historischen Kritik: der Nachweis der Unechtheit der biblischen Schriften ist nur noch eine weitere, nachträgliche Bestätigung dafür, dass sie nicht offenbart sind. Wie wenig für Hobbes von der historischen Kritik abhängt, sieht man vollends ein, wenn man einen Augenblick lang unterstellt, dass Hobbes von der *Echtheit* der biblischen Schriften hätte überzeugt werden können*: er wäre dadurch nicht im mindesten von ihrer *Offenbartheit* überzeugt worden. Tatsächlich hat seine historische Kritik ihren Grund in einer prinzipiellen Kritik an Offenbarung überhaupt und zwar zunächst an der *Erkennbarkeit* von Offenbarung überhaupt.

Es ist also nicht zufällig, und es ist nicht bloss in äusserlichen Rücksichten begründet, wenn sich Hobbes zur Begründung seiner Behauptung, es gebe kein eigentliches Wissen von der Offenbartheit der Schrift, nicht auf die Ergebnisse seiner historischen Kritik beruft. Er beruft sich vielmehr darauf, dass nur diejenigen Menschen ein Wissen von der Offenbartheit der Schrift haben können, denen es von Gott auf übernatürliche Weise offenbart worden ist. Da er übrigens die Lehre, dass die Offenbartheit der Schrift durch das innere Zeugnis des hl. Geistes verbürgt werde, verwirft, so ist klar, dass er jedenfalls allen Menschen, die nicht Offenbarungsbringer sind, die Möglichkeit, Offenbarung zu erkennen, abspricht.[180] Er leugnet nicht, sondern er hebt hervor, dass es von der Schrift festgesetzte Kriterien gibt, welche die Unterscheidung zwischen wahren und falschen Propheten gestatten;[181] aber diese Kriterien haben natürlich nur unter der Voraussetzung Gültigkeit, dass die Schrift selbst offenbart ist. Und eben hinsichtlich dieser Voraussetzung leugnet Hobbes, dass sie erkennbar sei. Weil also Offen-

---

* [Strauss notiert am Rand zu dieser Stelle, ohne daraus ausdrücklich eine Fußnote zu machen:] Und umgekehrt: unter Voraussetzung der Verbalinspiration kann man mit jeder kritischen Schwierigkeit fertig werden: ausgewähltes Volk Gottes, unergründliche Geheimnisse, die zur rechten Zeit, Stunde offenbart werden werden – Kritik kann nur Wahrscheinlichkeiten aufzeigen: Moses konnte doch mit Prophetie sein Grab kennen; cf. *L* 204 Abs. 1.

[180] s. S. 324 Anm. 168 und S. 325 Anm. 172. Vgl. auch *L* c. 26 (152), 32 (200) und 33 (203).

[181] Betr. diese Kriterien vgl. *L* c. 32 (200 ff.), sowie die etwas abweichenden Angaben in c. 36 (234).

barung nicht erkennbar ist, darum hat auch eine auf Offenbarung beruhende Gesetzgebung von sich aus keine verpflichtende Kraft.[182] Daher waren insbesondere die Israeliten nicht durch den Befehl Gottes verpflichtet, den ihnen durch Moses verkündeten Gesetzen zu gehorchen, sondern allein durch ihre eigene Zustimmung und ihr eigenes Gehorsamsversprechen: Moses hatte keine andere und keine grössere Autorität als irgendein anderer Souverän.[183]

Dass die Schrift offenbart ist, wird also nicht gewusst, sondern nur *geglaubt*. Was hat es aber mit diesem Glauben auf sich? Der Glaube ist eine Gabe Gottes – gewiss; aber Gott gibt den Menschen den Glauben nicht durch Inspiration oder Infusion,[184] sondern auf natürliche Weise, nämlich durch ihre Lehrer. Das heisst: die gläubigen Menschen glauben, dass die Schrift Gottes Wort ist, weil sie es von ihren Lehrern gehört haben. Mit diesem Glauben geht es also ganz natürlich zu: er ist ein gewöhnlicher Glauben auf Hörensagen, der seine besondere, aber keineswegs übernatürliche Kraft lediglich dem Umstand verdankt, dass die Menschen am meisten ihren ersten Lehrern Respekt entgegenbringen. Da nun in den christlichen Staaten alle Menschen von Kindheit an gelehrt werden, dass die Schrift das Wort Gottes sei, so ist es nicht wunderbar, dass in den christlichen Staaten alle oder doch die meisten und in anderen Staaten nur sehr wenige an die Schrift glauben.[185] Also:

---

[182] He therefore, to whom God hath not supernaturally revealed, that they (sc. the Scriptures) are his, nor that those that published them, were sent by him, is not obliged to obey them, by any Authority, but his, whose Commands have already the force of Laws; that is to say, by any other Authority, then that of the Common-wealth, residing in the Soveraign, who only has the Legislative Power. *L* c. 33 (209).

[183] *L* c. 40 (254 f.) und 42 (281). Vgl. o. S. 294 f.

[184] *L* c. 34 vers. fin., c. 43 (322) und 46 (369).

[185] It is manifest therefore, that Christian men doe not know, but onely beleeve the Scripture to be the Word of God; and that the means of making them beleeve which God is pleased to afford men ordinarily, is according to the way of Nature, that is to say, from their Teachers . . . For what other cause can there bee assigned, why in Christian Common-wealths all men either beleeve, or at least professe the Scripture to bee the Word of God, and in other Common-wealths scarce any; but that in Christian Common-wealths they are taught it from their infancy; and in other places they are taught otherwise? *L* c. 43 (321 f.). – By the Writings of the Fathers . . . we may find, that the Books wee now have of the New Testament, were held by the Christians of that time . . . for the dictates of the Holy Ghost . . . such was the reverence and opinion they had

der Glaube an die Schrift beruht auf einem herrschenden, öffentlich gelehrten *Vorurteil*.

Nun muss ein Vorurteil als solches nicht notwendig ein Irrtum sein. Die Prüfung des Vorurteils kann ja zu dem Ergebnis führen, dass das Vorurteil zufällig die Wahrheit getroffen hat; auf diese Weise kann das Vorurteil in Wissen umgewandelt werden. Aber eine derartige Umwandlung ist hinsichtlich des Vorurteils, dass die Schrift offenbart sei, aus dem vorhin angegebenen Grund unmöglich. Dieses Vorurteil könnte daher nur in der Weise legitimiert werden, dass es als moralisch, bzw. praktisch glaubwürdig aufgewiesen würde. Aber auch solcherlei Rechtfertigungen des Schriftglaubens werden von Hobbes verworfen. Zunächst durch die wiederholte Versicherung, dass es keine Verpflichtung zum Glauben geben könne. Es kann keine Verpflichtung zum Glauben geben, weil der Glaube nicht vom menschlichen Willen abhängt, sondern die notwendige Folge sicherer oder wahrscheinlicher Argumente ist.[186] Und wie es keine Verpflichtung zum Glauben gibt, so kann es auch keine Bestrafung für den Unglauben geben. Wir sehen hier davon ab, dass nach Hobbes' Behauptung die ausdrückliche Leugnung des heilsnotwendigen Glaubens, gesetzt dass sie von der weltlichen Obrigkeit befohlen und dass sie nicht von innerer Leugnung begleitet ist, keinerlei nachteilige Folgen für den Leugnenden hat;[187] jedenfalls hält Hobbes im Zusammenhang seiner Kritik auf Grund der Schrift daran fest, dass dem Unglauben Verdammnis folgt. Aber bereits in diesem Zusammenhang ersetzt er die ewigen Höllenstrafen durch die Wiederauferstehung zu einer nochmaligen, ebenfalls endlichen und sinnlichen Existenz; die eigentliche Strafe für die Verdammten besteht darin, dass sie die ewige, unsinnliche Glückseligkeit der Erwählten, von der sie wegen ihres Unglaubens ausgeschlossen sind, vor Augen haben.[188] Aber ist diese Strafe so schrecklich, dass man aus Furcht vor ihr glauben

---

of their Teachers; as generally the reverence that the Disciples bear to their first Masters, in all manner of doctrine they receive from them, is not small. *L* c. 42 (283). – Vgl. auch. S. 324 Anm. 168 und S. 330 Anm. 191, sowie *L* c. 7 vers. fin.

[186] Faith hath no relation to, nor dependence at all upon Compulsion, or Commandement; but onely upon certainty, or probability of Arguments drawn from Reason, or from something men beleeve already. *L* c. 42 (269). Cf. auch *L* c. 32 (199 f.).

[187] s. o. S. 300 f.

[188] s. o. S. 290 ff.

könnte?[189] Und ist die ewige Glückseligkeit, die von Hobbes nur negativ bestimmt wird,[190] die also durch Freiheit von Mangel, Unglück und Tod, aber auch durch Freiheit von – und also Unfähigkeit zu – jeglichem sinnlichen Genuss gekennzeichnet ist, für die Verdammten ein Gegenstand des Neides? Für Hobbes, der als wirkliche Güter nur die sinnlichen Güter anerkennt, jedenfalls nicht. Aber ganz abgesehen hiervon – der Glaube an ewige Glückseligkeit und an Verdammnis beruht seinerseits auf dem Glauben an die Schrift;[191] daher hat die Erinnerung daran, dass der Unglaube mit ewiger Verdammnis bestraft wird, keinerlei Einfluss auf den, der nicht an die Schrift glaubt. Hobbes leugnet nun aber nicht bloss ausdrücklich jegliche Verpflichtung zum Glauben, er leugnet nicht bloss der Sache nach jegliche Bestrafung des Unglaubens – er leugnet auch und vor allem, dass es irgendeine sinnvolle Verweisung der Vernunft auf die Offenbarung gibt. Das ist um so auffälliger, als er weit davon entfernt ist, die Suffizienz der Vernunft zur Beantwortung aller prinzipiellen Fragen, und insbesondere zur Erkenntnis Gottes, zu behaupten. In *De Cive* hatte er demgemäss noch gesagt, dass die Menschen schwerlich ohne besondere göttliche Leitung die beiden Klippen des

---

[189] . . . upon a Christian, that should become an Apostate, in a place where the Civill Power did persecute, or not assist the Church, the effect of Excommunication had nothing in it, neither of dammage in this world, nor of terrour: Not of terrour, because of their unbeleef; nor of dammage, because they returned thereby into the favour of the world; and in the world to come, were to be in no worse estate, then they which never had beleeved. *L* c. 42 (275). – . . . nor is there here (sc. in der Geschichte des Sündenfalls) any punishment but only a reducing of Adam and Eve to their original mortality, where death was no punishment but a gift of God. In which mortality he lived near a thousand years, and had a numerous issue, and lived *without misery*, and I believe shall at the resurrection obtain the immortality which then he lost. *W* V 102 f. – Vgl. auch die Bemerkung des Bischofs Bramhall: »It is to be presumed, that in those their second lives, knowing certainly from T. H. that there is no hope of redemption for them from corporal death upon their well-doing, nor fear of any torments after death for their ill-doing, they (sc. the reprobate) will pass their times here as pleasantly as they can. This is all the damnation which T. H. fancieth. *W* IV 359.

[190] Vgl. u. a. die Leugnung der Möglichkeit einer visio beatifica in *L* c. 6 vers. fin. und *W* IV 347.

[191] . . . there is no naturall knowledge of mans estate after death; . . . but onely a beliefe grounded upon other mens saying, that they know it supernaturally, or that they know those, that knew them, that knew others, that knew it supernaturally; . . . *L* c. 15 (76).

Aberglaubens und des Atheismus vermeiden können.[192] Aber dieser Passus aus *De Cive* findet im *Leviathan* keinerlei Entsprechung. Damit erweist sich in Anbetracht des oben[193] gekennzeichneten allgemeinen Verhältnisses von *De Cive* und *Leviathan* die angeführte Äusserung aus *De Cive* als eine blosse Akkomodation. Die einzige Erinnerung an eine Verweisung der Vernunft auf die Offenbarung, die sich im *Leviathan* findet, ist die an die Paulinische Rechtfertigungslehre anknüpfende Bemerkung, dass die Erfüllung des der Vernunft erkennbaren natürlichen Sittengesetzes darum und nur darum nicht zur Rechtfertigung des Menschen genüge, weil der Mensch zur vollkommenen Erfüllung dieses Gesetzes nicht fähig sei: der Mensch bedarf daher, um gerecht zu werden, ausser dem Gehorsam auch noch der Sündenvergebung, die ihm aber nur zum Lohn für seinen Glauben zuteil wird.[194] Der Mensch ist also zu vollständiger Erfüllung des Sittengesetzes unfähig; das Äusserste, was ihm möglich ist, ist die ernste Bemühung, dieses Gesetz zu erfüllen; diese Bemühung, diesen Willen nimmt Gott aber *nur bei den Gläubigen* für die Tat an.[195] Dieses Zugeständnis an die traditionelle Lehre wird aber von Hobbes sozusagen im selben Atemzug zurückgenommen: in demselben Kapitel des *Leviathan*, in dem er jenes Zugeständnis macht, erklärt er zwei Mal, dass Gott *bei allen Menschen* den Willen für die Tat nimmt:[196] wer sich redlich bemüht, das Sittengesetz zu erfüllen, ist eben damit gerecht. Diese letztere Behauptung allein entspricht Hobbes' wirklicher Überzeugung, wie er sie im Zusammenhang seiner rationalen, auf die Offenbarung keinerlei Rücksicht nehmenden, politischen Wissenschaft ausgesprochen hat.[197] Kann also der Mensch mit seinen natürlichen Kräften nicht bloss die Regeln des natürlichen Sittengesetzes

---

[192] *Ci* XVI 1. – Mit diesem Passus leitet Hobbes die Erörterung der offenbarten Religion ein.
[193] S. 275 ff.
[194] vgl. o. S. 300.
[195] . . . God accepteth not the Will for the Deed, but onely in the Faithfull . . . *L* c. 43 (327).
[196] . . . the Will, which God doth alwaies accept for the Work it selfe, as well in good, as in evill men. l. c. (327). – God . . . accepteth in all our actions the Will for the Deed . . . l. c. (320).
[197] Vgl. z. B. *L* c. 15 (82): The Lawes (sc. of nature), because they oblige onely to a desire, and endeavour, I mean an unfeigned and constant endeavour, are easie to be observed. For in that they require nothing but endeavour; he that endeavoureth their performance, fulfilleth them; and he that fulfilleth the Law, is Just.

erkennen, sondern auch gerecht *sein*, so besteht keinerlei Angewiesenheit des Menschen auf einen rechtfertigenden Glauben und damit auf Offenbarung. Hobbes glaubt also nicht bloss nicht an Offenbarung – er hat auch keinerlei Veranlassung, an Offenbarung zu glauben.

Wenn Hobbes nicht an Offenbarung, und also auch nicht an die Schrift glaubt, so hat er keinen Grund, sich irgend einer Lehre, die nur durch die Schrift und nicht durch die Vernunft verbürgt ist, zu unterwerfen. Wir wissen also nunmehr, was wir in allen Fällen, in denen Hobbes eine Lehre lediglich deshalb anerkennt, weil sie in der Schrift enthalten ist, von diesen seinen Versicherungen zu halten haben. Daher ist insbesondere kein Zweifel daran möglich, dass Hobbes nicht an Erbsünde und Erlösung, an künftige Belohnungen und Strafen, an Wiederauferstehung der Leiber, an die Existenz von Engeln usw. geglaubt hat. Indem er die Glaubwürdigkeit der Schrift als solcher deutlich genug in Frage stellte, ersparte er sich die Notwendigkeit, diese allein durch die Schrift verbürgten Lehren ausdrücklich zu leugnen und sich so in den Augen seiner gläubigen Gegner noch mehr Blössen zu geben, als er ohnedies schon tat. Geradezu konnte er auf Grund der prinzipiellen Umwandlung des *Glaubens*, dass die Schrift offenbart ist, in das blosse *Zugeständnis*, dass die Schrift offenbart ist,[198] ad hominem argumentierend mit beruhigender Umständlichkeit in Bibelzitaten und theologischen Redewendungen schwelgen und dadurch die Leser immer wieder an seinem Unglauben irremachen.

Hobbes braucht also die Lehren, von denen er ausdrücklich sagt, dass sie nur durch die Schrift verbürgt sind, nicht ausdrücklich zu verwerfen, da er sie ja bereits durch jene Erklärung verworfen hat. Er hat es trotzdem nicht für überflüssig gehalten, seine Leugnung jener Lehren wenigstens anzudeuten. Seiner Behauptung zufolge ist die zentrale, nicht durch die Vernunft verbürgte Lehre der Schrift in der Verkündigung beschlossen, dass die (dazu erwählten) Menschen nach der Wiederauferstehung gleich oder ähnlich den Engeln leben werden. Bei dem Zusammenhang, der nach Hobbes also zwischen dem Glauben an Engel und dem Glauben an die Wiederauferstehung besteht, genügt die Anzweiflung des einen Glaubens, um auch den anderen verdächtig zu machen. Hobbes gibt zwar vor, dass er, durch eindeutige Stellen des N. T. genötigt, an Engel glaube; aber dass er in Wahrheit *nicht* an Engel glaubt, zeigt der Text eben der Stelle, an der er förmlich die Existenz von

[198] s. o. S. 324 Anm. 171.

Engeln anerkennt: er gibt daselbst zu verstehen, dass es viel plausibler sei, anzunehmen, dass die Engel nur Produkte der menschlichen Phantasie sind.[199] Den engen Zusammenhang, der zwischen der Leugnung der Engel und der Leugnung der Wiederauferstehung besteht, deutet Hobbes an, indem er an anderer Stelle nebenbei bemerkt, dass die Sadduzäer mit Recht im A. T. keinen Grund für den Glauben an Engel gefunden hätten.[200] Wenn die Sadduzäer in diesem Punkt Recht haben – muss man dann nicht am Ende auch ihrer Leugnung der Wiederauferstehung, des künftigen Lebens zustimmen? Nein, Hobbes stimmt ihnen *nicht* zu; denn er weiss zu gut, wie gefährlich eine solche Zustimmung wäre: die Sadduzäer haben sich, indem sie nicht bloss die Existenz von Engeln und Dämonen, sondern auch die Existenz von Geistern überhaupt (und damit das künftige Leben) leugneten, dem Atheismus bedenklich genähert.[201] Und wozu auch die Existenz von Geistern, natürlich von körperlichen Geistern – denn die Rede von unkörperlichen Substanzen ist absurd – leugnen und sich so dem Verdacht des Atheismus aussetzen? Sind nicht die Luft und viele andere unsichtbare Körper körperliche Geister? Und wird nicht der Körper des Menschen nach dem Tod im Verlauf der Verwesung unsichtbar? Und ist also nicht die Wiederauferstehung des groben, sichtbaren Körpers in Gestalt eines feinen, unsichtbaren, »spirituellen« Körpers leicht zu verstehen und also zu glauben?[202]

---

[199] s. o. S. 284 Anm. 53.

[200] . . . the Jews . . ., without any thing in the Old Testament that constrained them thereunto, had generally an opinion, (except the sect of the Sadduces,) that those apparitions (sc. Angels and Daemons) . . . were substances, not dependent on the fancy, but permanent creatures of God . . . *L* c. 34 (215).

[201] . . . the Sadduces . . . erred so farre on the other hand, as not to believe there were at all any spirits, (which is very neere to direct Atheisme) . . . *L* c. 8 (39).

[202] And where St. Paul saies, We shall rise spirituall Bodies, he acknowledgeth the nature of Spirits, but that they are Bodily Spirits; which is not difficult to understand. For Air and many other things are Bodies, though not Flesh and Bone, or any other grosse body, to bee discerned by the eye. *L* c. 45 (350 f.) – . . . men, that are otherwise imployed, then to search into their causes (sc. of those Idols of the brain), know not of themselves, what to call them; and may therefore easily be perswaded, by those whose knowledge they much reverence, (the) some to call them *Bodies*, and think them made of aire compacted by a power supernaturall, because the sight judges them corporeall; and some to call them *Spirits*, because the sense of Touch discerneth nothing in the place where they appear, to resist their fingers . . . *L* c. 34 (211).

b) Die Erkennbarkeit und die Möglichkeit der Offenbarung

Der Kern der bisher besprochenen Kritik an der Schrift ist der Satz, dass die Offenbarung als solche nicht *erkennbar* ist. Durch diese Kritik wird zwar nicht unmittelbar und ausdrücklich, wohl aber mittelbar und stillschweigend auch die Möglichkeit (und also auch die Wirklichkeit) der Offenbarung in Frage gestellt; denn welchen Sinn hat eine Offenbarung, d. h. die Offenbarung eines Gesetzes oder eines Evangeliums, die nur für den Offenbarungsbringer als solche erkennbar ist! Immerhin ist die Kritik an der Erkennbarkeit von Offenbarung zur vollständigen Erschütterung der Offenbarungsautorität unzureichend. Durch diese Kritik kann sich zwar derjenige Mensch, der sich allein auf seine eigene sinnliche Erfahrung und vernünftige Überlegung verlassen will, gegen alle angeblich oder wirklich auf Offenbarung beruhenden Anforderungen *verteidigen*; denn die Wirklichkeit von Offenbarung kann ihm grundsätzlich nicht im Zusammenhang seiner sinnlichen Erfahrung und vernünftigen Überlegung und gemäss diesen dargetan werden. Aber er kann auf Grund dieser Kritik nicht diejenigen *angreifen*, die, angeblich oder wirklich durch göttliche Erleuchtung über die Wirklichkeit der Offenbarung, über die Offenbartheit der Schrift belehrt, an die Offenbartheit der Schrift glauben; er kann diese Gläubigen nicht einmal an ihrem Angriff auf ihn und seinesgleichen irremachen. Hobbes ist daher genötigt, nicht bloss die Erkennbarkeit, sondern auch die *Möglichkeit* von Offenbarung in Frage zu stellen.[203]

Er leugnet die Möglichkeit von Offenbarung nicht expressis verbis; er begnügt sich damit, zu zeigen, dass Offenbarung jedenfalls in der Weise, wie der Wortsinn der Schrift und wie die Auslegungen der Theologen sie verstehen, unmöglich ist, und anzudeuten, wie er selbst sich die Offenbarung erklärt. Da diese Erklärung aber der Offenbarung nicht bloss die Übernatürlichkeit, sondern selbst jede Würdigkeit abspricht, so ist klar, dass der von Hobbes verschwiegene Grund seiner ungläubigen Erklärung der »Offenbarung« die Leugnung der Möglichkeit von Offenbarung ist. Diese Leugnung spricht er nicht aus; er tut nicht mehr als den Leser an sie *heranzuführen*. Grundsätzlich ebenso wie im Zusammenhang seiner Kritik der Tradition beginnt er, die Offenbartheit der Schrift »zugestehend«,[204] mit einer rein exegetischen Unter-

[203] vgl. hierzu Strauss, *Die Religionskritik Spinozas*, 126 f. und 194 ff.
[204] s. S. 324 Anm. 171.

suchung: er will ermitteln, was die Schrift selbst unter »Wort Gottes« versteht, um danach entscheiden zu können, ob und in welchem Sinn die Schrift selbst die Auffassung der Schrift als Wort Gottes zulässt oder fordert.[205] Im Vollzug dieser exegetischen Untersuchung kommt es zu einer Aushöhlung des anfänglich vorausgesetzten Offenbarungsglaubens derart, dass die auf die Exegese folgende, bzw. ihr eingefügte prinzipielle Kritik diesem Glauben nur noch den Gnadenstoss zu geben braucht.

Die angeblich rein exegetische Untersuchung führt zu folgendem Ergebnis. Es gibt zwei Klassen von Menschen, zu denen Gott auf übernatürliche Weise, unmittelbar gesprochen hat: die souveränen Propheten von dauernder Berufung (d. h. Moses, die Hohenpriester und die frommen Könige im alten Bund, Christus im neuen Bund) und die aussergewöhnlichen Propheten (z. B. die Patriarchen, Samuel, Elia und die Schriftpropheten). Wie Gott zu den ersteren gesprochen hat, ist nicht bekannt und nicht verständlich.[206] Zu den aussergewöhnlichen Propheten hat Gott vermittelst von Träumen und Visionen, d. h. von Einbildungen, die sie im Schlaf oder in der Ekstase hatten, gesprochen; und zwar waren diese Einbildungen im Fall der wahren Propheten übernatürlich, im Fall der falschen Propheten natürlich oder erdichtet.[207] Alle Prophetie setzt also entweder Traum bzw. Vision oder irgendeine besondere Gabe Gottes voraus. Nun können sowohl diese Gaben als auch die aussergewöhnlichsten Träume und Visionen sehr wohl auf natürliche Weise zustandekommen; und da die übernatürliche Herkunft der Träume und Visionen jedenfalls die Wesensbedingung der wahren aussergewöhnlichen Prophetie ist, so bedarf man der grössten Umsicht und Vorsicht, wenn man nicht von falschen Propheten – d. h. von Propheten, deren Träume oder Visionen natürlicher Herkunft sind – getäuscht werden will. Misstrauen ist um so mehr geboten, als der Anspruch eines Menschen, Prophet zu sein, in jedem Fall den Anspruch

---

[205] s. *L* c. 36.

[206] *L* c. 36 (231).

[207] . . . generally the Prophets extraordinary in the Old Testament took notice of the Word of God no otherwise, than from their Dreams, or Visions; that is to say, from the imaginations which they had in their sleep, or in an Exstasie: which imaginations in every true Prophet were supernaturall; but in false Prophets were either naturall, or feigned. *L* c. 36 (230). – All which ways (sc. whereby God declared his Will in the Old Testament) he used also in the New Testament. l. c. (232).

auf Leitung und Herrschaft einschliesst; und da alle Menschen von Natur nach Leitung und Herrschaft streben, so ist jeder Mensch, der beansprucht, Prophet zu sein, von vornherein des aus Ehrgeiz vollzogenen Betrugs verdächtig. Kein Wunder daher, dass die Schrift uns vor Propheten warnt, dass insbesondere im N. T. so viel gegen Propheten gepredigt wird. Aber was nützt alle Umsicht und Vorsicht, wenn selbst die aussergewöhnlichsten Träume oder Visionen natürlicher Herkunft sein können, also übernatürliche Träume oder Visionen als solche niemals erkennbar sind? Hier kommt uns die Schrift zu Hilfe, die uns Kriterien zur Unterscheidung von wahren und falschen Propheten an die Hand gibt. Diesen Kriterien zufolge ist der souveräne Prophet Richter über alle anderen Propheten. Es ist also die Pflicht jedes Menschen, sich darüber klar zu werden, wer der souveräne Prophet, das heisst: wer der Souverän ist; denn allein der Souverän kann zwischen wahren und falschen Propheten massgeblich unterscheiden.[208]

---

[208] Seeing then all Prophecy supposeth Vision, or Dream, . . . or some especiall gift of God, so rarely observed in mankind, as to be admired where observed; And seeing as well such gifts, as the most extraordinary Dreams, and Visions, may proceed from God, not onely by his supernaturall, and immediate, but also by his naturall operation, and by mediation of second causes; there is need of Reason and Judgment to discern between naturall, and supernaturall Gifts, and between naturall, and supernaturall Visions, or Dreams. And consequently men had need to be very circumspect, and wary, in obeying the voice of man, that pretending himself to be a Prophet, requires us to obey God in that way, which he in Gods name telleth us to be the way to happinesse. For he that pretends to teach men the way of so great felicity, pretends to govern them; that is to say, to rule, and reign over them; which is a thing, that all men naturally desire, and is therefore worthy to be suspected of Ambition and Imposture; and consequently, ought to be examined, and tryed by every man, before hee yeeld them obedience; unlesse he have yeelded it them already, in the institution of a Common-wealth, as when the Prophet is the Civill Soveraign, or by the Civil Soveraign Authorized. . . . seeing there is . . . so much Preaching in the New Testament against Prophets; and so much greater a number ordinarily of false Prophets, then of true; every one is to beware of obeying their directions, at their own perill. . . . Every man . . . is bound to make use of his Naturall Reason, to apply to all Prophecy those Rules which God hath given us, to discern the true from the false. . . . Every man therefore ought to consider who is the Soveraign Prophet; that is to say, who it is, that is Gods Vicegerent on Earth; and hath next under God, the Authority of Governing Christian men; and to observe for a Rule, that Doctrine, which, in the name of God, hee hath, commanded to bee taught; and thereby to examine and try out the truth of those Doctrines, which pretended Prophets with miracle, or without, shall at

Die stillschweigende Voraussetzung dieses Ergebnisses ist die Leugnung jedes inneren Unterschieds zwischen wahrer und falscher Prophetie. Dieser Unterschied wird von Hobbes bezüglich der souveränen Propheten bezeichnenderweise überhaupt nicht gemacht: was die souveränen Propheten, d. h. die Souveräne befehlen, ist prüfungslos von den Untertanen zu befolgen. Und was die Prophetien der aussergewöhnlichen, d. h. weder souveränen noch von den Souveränen eingesetzten, Propheten betrifft, so sind sie allesamt entweder natürliche Träume oder gar nur erdichtet und also in jedem Fall falsch: alle Propheten, über die überhaupt ein Urteil seitens eines Privatmannes zulässig ist, also in Wahrheit schlechthin alle Propheten[209] sind falsche Propheten, sind Betrogene oder Betrüger, Geisteskranke oder Lügner. Hobbes hat diese seine eigentliche Meinung an einigen Stellen so deutlich wie nur möglich zum Ausdruck gebracht.[210]

Die Voraussetzung dieser Leugnung der Prophetie ist die Überzeugung, dass Prophetie in sich selbst unmöglich ist. Prophetie ist unmöglich, weil es unmöglich ist, dass Gott *spricht*. Gottes Unendlichkeit, Unsichtbarkeit und Unbegreiflichkeit schliesst sowohl aus, dass Gott im wörtlichen Sinn, d. h. vermittelst von Sprechwerkzeugen, gesprochen hat, als auch, dass er den Propheten erschienen ist. »Gott hat zu dem Propheten gesprochen« kann also nur bedeuten: Gott hat dem Propheten auf irgendeine Weise seinen Willen kundgetan.[211] Gott kann

---

any time advance . . . *L* c. 36 (233 f.). – Vgl. hierzu auch Hobbes merkwürdige Verteidigung: I never said that princes can make doctrines or prophesies true or false; but I say every sovereign prince has a right to prohibit the public teaching of them, whether false or true. *W* IV 329.

[209] Denn nur das *Bekenntnis* des Glaubens, nicht der Glaube selbst kann dem Urteil der Obrigkeit unterworfen werden; vgl. *L* c. 37 in fine.

[210] . . . the dreams and prognostications of madmen (for such I take to be *all* those that foretell future contingencies) . . . *B* 188. – . . . if men were at liberty, to take for Gods Commandements, their own dreams, and fancies, or the dreams and fancies of private men; scarce two men would agree upon what is Gods Commandement . . . *L* c. 26 (153). Vgl. ferner *L* c. 36 in fine, *W* IV 327 f. und *B* 21 f. (the Pope did concerning the Scriptures the same that Moses did concerning Mount Sinai . . .).

[211] . . . a question may be asked, in what manner God speaketh to such a Prophet. Can it (may some say) be properly said, that God hath voice and language, when it cannot be properly said, he hath a tongue, or other organs, as a man? . . . Therefore we are to interpret Gods speaking to men immediately, for that way (whatsoever it be), by which God makes them understand his will . . . *L* c. 36 (228 [f.]). – To say God spake or appeared as he is in his own nature, is to deny his Infinitenesse, Invisibility, Incomprehensibility. l. c. (231).

seinen Willen sowohl auf natürliche als auch auf übernatürliche Weise kundtun. Das erstere geschieht dann, wenn die Menschen auf Grund der ihnen von Natur zukommenden Kräfte zur Erkenntnis des natürlichen Sittengesetzes gelangen; dass Gott in dieser Weise »sprechen« kann, unterliegt keinem Zweifel.[212] Wie aber soll man die unmittelbare, übernatürliche Mitteilung des göttlichen Willens, die nach der Auffassung der Schrift wie der Tradition für die Prophetie charakteristisch sein soll, verstehen? Es ist in der Tat völlig unverständlich. Man qualifiziert es etwa als »Inspiration«. »Inspiratio« kommt von »spiritus«. Wenn es nun keine Geister, d. h. keine unkörperlichen Substanzen gibt, so kann es auch keine Inspiration geben.[213]

Indessen ist mit der Verwerfung der Inspirationstheorie oder anderer Theorien dieser Art nichts über die Möglichkeit von Offenbarung entschieden.[214] Ist Gott allmächtig und unbegreiflich, so können zwar menschliche *Aussagen* über Gottes Wirken als *widersinnig* nachgewiesen werden; es kann aber niemals die Behauptung widerlegt werden, dass sich Gottes *Wirken* auf eine dem Menschen völlig *unbegreifliche* Weise vollzieht,[215] dass also Gott insbesondere auf übernatürliche, völlig unbegreifliche Weise Träume und Visionen hervorruft, die zum Unterschied von den natürlichen Produkten der Phantasie die göttliche Leitung der Menschen zu Zweck und Inhalt haben. Mit anderen Worten: solange die Voraussetzung der unbegreiflichen Allmacht Gottes, solange die Möglichkeit des Wunders nicht erschüttert ist, solange ist die Unmöglichkeit von Prophetie und Offenbarung nicht zu beweisen. Die Kritik der Offenbarung führt also weiter zur Kritik des Wunders: *die Kritik des Wunders ist das Zentrum der Religionskritik*.[216]

---

[212] l. c. (231).
[213] *L* c. 34 in fine.
[214] ... the voice of God in a Dream, or Vision supernaturall ... is not Inspiration ... *L* c. 34 (218).
[215] When the nature of the thing is incomprehensible, I can aquiesce in the Scripture: but when the signification of words is incomprehensible, I cannot acquiesce in the authority of a Schoolman. *W* IV 314.
[216] s. Strauss, *Die Religionskritik Spinozas*, 204 ff.

c) Die Erkennbarkeit und die Möglichkeit des Wunders

Hobbes verfährt in seiner Wunderkritik grundsätzlich ebenso wie in seiner Kritik der Prophetie. Auch in diesem Fall lässt er dem Anschein nach den Schriftglauben unangefochten; dem Anschein nach genügt es ihm, unter Berufung auf die Schrift, vor dem Glauben an falsche Wunder zu warnen, und die massgebliche Entscheidung darüber, ob ein bestimmtes Geschehnis natürlich oder übernatürlich ist, der weltlichen Obrigkeit zu vindizieren. Die Voraussetzung dieses Ergebnisses ist die verschwiegene Leugnung des Wunders. Die Wirklichkeit von Wundern in der Gegenwart, ja selbst der von den Kirchenvätern berichteten Wunder bestreitet Hobbes ausdrücklich.[217] Hinsichtlich der biblischen Wunder muss er vorsichtiger verfahren. Ganz offen lehrt er nur, dass Wunder überhaupt *sehr schwer feststellbar* sind. Eine Wesensbedingung des Wunders ist, dass es auf das Gebet, d.h. auf das Wort eines Menschen hin geschieht.[218] Auf den ersten Blick also hat jedes Wunder eine auffällige Ähnlichkeit mit den Werken von Magie, Zauberei und Hexerei, d.h. von offenbar betrügerischen Künsten; denn alle diese Künste setzen voraus, dass Worte auf unbelebte Dinge, bzw. auf verstandlose Lebewesen wirken können, was offenbar unmöglich ist.[219] Und im einzelnen zeigt sich, dass etwa die Werke der ägyptischen Zauberer den Wundern Mosis nahezu gleichkamen, dass eine wesentliche Differenz zwischen jenen Zauberwerken und diesen Wundern nicht erkennbar ist.[220] Jedenfalls ist die Unterscheidung zwischen Wunder und Betrug in jedem einzelnen Fall so schwierig, dass das Urteil, ob

---

[217] s. S. 281 Anm. 37 und S. 348 Anm. 243.

[218] For how admirable soever any work be, the Admiration consisteth not in that it could be done, because men naturally beleeve the Almighty can doe all things, but because he does it at the Prayer, or Word of a man. *L* c. 37 (236).

[219] There be some texts of Scripture, that seem to attribute the power of working wonders (equall to some of those immediate Miracles, wrought by God himself,) to certain Arts of Magick, and Incantation. . . . Enchantment (is) not, as many think it, a working of strange effects by spells, and words; but Imposture, and delusion, wrought by ordinary means . . . For it is evident enough, that Words have no effect, but on those that understand them; and then they have no other, but to signifie the intentions, or passions of them that speak; and thereby produce, hope, fear, or other passions, or conceptions in the hearer. *L* c. 37 (238).

[220] . . . the works of the Egyptian Sorcerers, though not so great as those of Moses, yet were great miracles. *L* c. 32 (201). Vgl. auch *L* c. 37 (238).

ein Wunder vorliegt oder nicht, praktisch der Willkür des Einzelnen, bzw. dem Dekret der weltlichen Obrigkeit überlassen bleiben muss.[221] Hobbes geht weiter. Auf die Schrift gestützt, behauptet er, dass Wunder nur für die Erwählten erkennbar sind.[222] Damit sagt er aber: *Wunder sind für die natürliche Vernunft grundsätzlich nicht erkennbar.* Es mag also sehr schwierig, es mag selbst unmöglich sein, die natürlichen Ursachen eines Wunders *vorzustellen*[223] – ein wahrhaftes *Wissen* davon, dass ein Wunder vorliegt, ist in keinem Fall zu erzielen. Bei diesem Ergebnis, das zur Verteidigung des Unglaubens gegen eine in sich selbst wunderbare und dazu noch durch Wunder verbürgte Offenbarung genügt, kann sich Hobbes aber nicht beruhigen. Um den Offenbarungs-

---

[221] . . . the thing they pretend to be a Miracle, we must both see it done, and use all means possible to consider, whether it be really done; and not onely so, but whether it be such, as no man can do the like by his naturall power, but that it requires the immediate hand of God. And in this also we must have recourse to Gods Lieutenant; to whom in all doubtful cases, wee have submitted our private judgments. *L* c. 37 (239). – A private man has alwaies the liberty, (because thought is free), to beleeve, or not beleeve in his heart, those acts that have been given out for Miracles . . . But when it comes to confession of that faith, the Private Reason must submit to the Publique . . . l. c. (240).

[222] . . . the end of Miracles, was to beget beleef, not universally in all men, elect, and reprobate; but in the elect only; . . . So also of our Saviour, it is written, (Mat. 13.58.) that he wrought not many Miracles in his own countrey, because of their unbeleef; and (in Marke 6.5.) in stead of, he wrought not many, it is, he could work none. *L* c. 37 (237).

[223] To understand therefore what is a Miracle, we must first understand what works they are, which men wonder at, and call Admirable. And there be but two things which make men wonder at any event: The one is, if it be strange, that is to say, such, as the like of it hath never, or very rarely been produced: The other is, if when it is produced, we cannot *imagine* it to have been done by naturall means, but onely by the immediate hands of God. But when wee see some *possible*, naturall cause of it, how rarely soever the like has been done; or if the like have been often done, how impossible soever it be to *imagine* a naturall means thereof, we no more wonder, nor esteem it for a Miracle. Therefore, if a Horse, or Cow should speak, it were a Miracle; because both the thing is strange, and the naturall cause *difficult* to *imagin*: So also were it, to see a strange deviation of nature, in the production of some new shape of a living creature. But when a man, or other Animal, engenders his like, though *we know no more how this is done, than the other*; yet because 'tis usuall, it is no Miracle. In like manner, if a man be metamorphosed into a stone, or into a pillar, it is a Miracle; because strange: but if a peece of wood be so changed; because we see it often, it is no Miracle: and yet *we know no more, by what operation of God, the one is brought to passe, than the other. L* c. 37 (235).

glauben zu besiegen, um die Offenbarungsgläubigen an ihrem Glauben irrezumachen, muss er nicht bloss die Unerkennbarkeit, sondern auch die Unmöglichkeit des Wunders dartun.

Die Unmöglichkeit des Wunders beweisen – das heisst aber beweisen, dass *Gott* kein Wunder tun kann oder tun wollen kann. Dieser Nachweis setzt also voraus, dass irgendwelche wissenschaftliche Aussagen über Gott möglich sind. Die natürliche Vernunft ist zweifellos der Erkenntnis fähig, dass es eine erste und ewige Ursache aller Dinge gibt, m. a. W. dass Gott ewig, unendlich und allmächtig ist.[224] Aber lässt sich aus diesen Attributen irgend etwas über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit von Wundern schliessen? Aus der Unendlichkeit und damit Unbegreiflichkeit Gottes ergibt sich etwa, dass Gott nicht im eigentlichen Sinn sprechen oder erscheinen kann;[225] aber keineswegs, dass er nicht in übernatürlichen Träumen oder Visionen »sprechen« oder »erscheinen« kann. Entsprechend folgt aus der Ewigkeit Gottes, dass sein Wille unveränderlich ist, dass also kein Geschöpf durch Gebet oder dgl. auf ihn einwirken kann; und daher wären die Wunder, wenn sie solche Werke wären, zu denen Gott durch das Gebet von Menschen veranlasst wird, allerdings unmöglich; indessen ist der Sinn der traditionellen Wunderbehauptung, wie Hobbes weiss und anerkennt, nicht, dass die Gebete der Grund für Gottes Wollen und Tun von Wundern sind, sondern umgekehrt, dass der ewige Wille Gottes der Grund sowohl der Gebete als auch der Wunder als auch der Aufeinanderfolge beider ist.[226] Und ferner widerspricht der Ewigkeit Gottes zwar eine Veränderung seines Willens, aber keineswegs ein ewiger Ratschluss, zu dem oder jenem Zeitpunkt eine Veränderung eintreten zu lassen.[227] Es folgt also

---

[224] *L* c. 12 (55).

[225] s. S. 337 Anm. 211.

[226] . . . though prayer be none of the causes that move God's will, his will being unchangeable, yet since we find in God's word, he will not give his blessings but to those that ask them, the motive to prayer is the same . . . the prayer is decreed together in the same decree wherein the blessing is decreed. *W* V 200. – God is not moved by any thing that we do, but has always one and the same eternal purpose, to do the same things that from eternity he hath foreknown shall be done . . . no man nor creature living can work any effect upon God . . . *W* V 220 f. – Vgl. hierzu S. 339 Anm. 218.

[227] It is true, that God doth not all things that he can do if he will; but that he can *will* that which he hath not *willed* from all eternity, I deny; unless that he can not only *will a change*, but also *change his will*, which all divines say is immutable . . . *W* V 246. – Vgl. hierzu Thomas Aqu. *S. th.* I 16,7: . . . voluntas

aus den durch die natürliche Vernunft erkennbaren Attributen Gottes zunächst einmal nichts gegen die Möglichkeit von Wundern; es folgt aus ihnen vielmehr der entscheidende Beweisgrund gegen die Unmöglichkeit und damit für die Möglichkeit von Wundern: weil Gott allmächtig ist, darum sind Wunder notwendig möglich.[228] Gott *kann* also Wunder tun. Die andere Frage aber, ob Gott Wunder tun *will*, bzw. wollen kann, kann von dem endlichen Verstand des Menschen, dem jede Einsicht in den Willen Gottes versagt ist, nicht beantwortet werden. Daher muss man auf den Nachweis der Unmöglichkeit des Wunders verzichten. Dieser Verzicht brauchte Hobbes nicht schwerzufallen, da ihm nur daran gelegen war, seine offenbarungsgläubigen Gegner an der Berufung auf die (ihnen angeblich durch den Glauben erkennbar gemachten) Wunder zu verhindern. Das Desiderat, das nach dem Beweis, dass Wunder für die natürliche Vernunft nicht erkennbar sind, noch bleibt, ist unter diesen Umständen nur der Beweis, dass Wunder auch *für den Glauben unerkennbar* sind.

Die Rede von Wundern fusst auf der Unterscheidung zwischen übernatürlichen Wirkungen Gottes und natürlichem Geschehen. Diese Unterscheidung ist nun aber gerade unter der Voraussetzung des Glaubens unmöglich. Denn dieser Voraussetzung zufolge kann Gott freilich alles tun, was er will, also insbesondere alle die Wunder vollbracht haben, von denen die Schrift erzählt; dann ist aber auch alles natürliche Geschehen, weil von dem allmächtigen Gott bewirkt, dessen Tun schlechthin unbegreiflich ist, genauso unbegreiflich wie die Wunder.[229] Ist also *alles* Geschehen, einerlei ob natürlich oder wunderbar, unbegreiflich, so bleibt als einziges Kriterium zur Unterscheidung zwischen Wundern und Nichtwundern die Auffälligkeit übrig: Wunder sind dieje-

---

Dei est omnino immutabilis. Sed circa hoc considerandum est quod aliud est mutare voluntatem, et aliud est velle aliquarum rerum mutationem. Potest enim aliquis eadem voluntate immobiliter permanente velle quod nunc fiat hoc, et postea fiat contrarium.

[228] Impossible in themselves are contradictions only, as to be and not to be at the same time, which the divines say is not possible to God. All other things are possible at least in themselves. Raising from the dead, changing the course of nature, making of a new heaven, and a new earth, are things possible in themselves; for there is nothing in their nature able to resist the will of God. *W* V 176. – . . . there is no doubt, but God can make unnaturall Apparitions . . . the stay, or change, of the course of Nature, which he also can stay, and change . . . *L* c. 2 (7 f.).

[229] s. S. 340 Anm. 223.

nigen unbegreiflichen Vorgänge, die auffällig sind.[230] Auffällig aber ist für verschiedene Menschen Verschiedenes.[231] Eine allgemeingültige Unterscheidung zwischen Wundern und Natürlichem, eine wahrhafte Erkenntnis von Wundern ist also gerade unter Voraussetzung des Glaubens, gerade *weil* Gott allmächtig ist, nicht möglich.

Zum Angriff auf die Offenbarung, genauer: zum Angriff auf die offenbarungsgläubigen *Menschen*[232] wird Hobbes lediglich durch den Nachweis befähigt, dass Wunder auch für die Gläubigen unerkennbar sind. Um zu diesem Ergebnis zu kommen, muss er, die Voraussetzung seiner Gegner übernehmend, auf Grund des Glaubens an die Allmacht Gottes argumentieren. In dieser Weise ad hominem argumentierend, ist er genötigt, die Möglichkeit natürlichen Wissens zu negieren. Dass diese Negation nicht Hobbes' eigentlicher Meinung entspricht, bedarf kaum eines Beweises: beinahe in demselben Augenblick, in dem er das natürliche Geschehen für völlig unbegreiflich erklärt, spricht er von der Möglichkeit seiner Erkenntnis als von einer Selbstverständlichkeit.[233] Eben damit enthüllt er die eigentliche Voraussetzung seiner Wunderkritik. Er ist sich völlig darüber im klaren, dass die Möglichkeit des Wunders nicht direkt zu widerlegen ist, dass mit der Anerkennung der Existenz Gottes, ja selbst der Möglichkeit der Existenz Gottes die Möglichkeit der Allmacht Gottes und damit die Möglichkeit des Wunders zugestanden ist. Die Möglichkeit des Wunders ist nicht direkt, sondern nur von ihren Konsequenzen her zu widerlegen. Aus der Möglichkeit des Wunders, bzw. aus der mit ihr vorausgesetzten Allmacht Gottes folgt die Unmöglichkeit natürlichen Wissens, die Rechtfertigung jeglichen Aberglaubens;[234] diese Konsequenz aber ist offenbar

---

[230] s. S. 339 Anm. 218 und S. 340 Anm. 223.

[231] »The first Rainbow that was seen in the world, was a Miracle, because the first; and consequently strange ... But at this day, because they are frequent, they are nor Miracles, neither to them that know their naturall causes, nor to them who know them not.« *L* c. 37 (236). – »Miracles are Marvellous workes: but that which is marvellous to one, may not be so to another.« *L* c. 26 (152).

[232] vgl. S. 338 Anm. 215.

[233] s. z. B. S. 343 Anm. 231.

[234] ... For it is not enough to say, God can transubstantiate the Bread into Christs Body: For the Gentiles also held God to be Omnipotent; and might upon that ground no lesse excuse their Idolatry, by pretending, as well as others, a transubstantiation of their Wood, and Stone into God Almighty.« *L* c. 45

absurd. An der offenbaren Möglichkeit natürlichen Wissens wird die Wunderbehauptung zuschanden.

Diese Feststellung ist wichtig genug, weil sie zeigt, dass Hobbes von sich aus keinen Grund hatte, Naturwissenschaft für unmöglich zu halten, dass seine Skepsis gegen die Naturwissenschaft *zunächst* nur eine Folge einer Konzession an seine Gegner ist. Damit ist aber keineswegs gesagt, dass diese zunächst nur von aussen aufgezwungene Skepsis nicht dennoch zu einem integrierenden Element des Hobbes'schen Denkens *wird*. Und sie wird es tatsächlich: Hobbes' Idee von Naturwissenschaft ist nur von seiner Wunderkritik her radikal zu verstehen. Jedenfalls in diesem Sinn ist die Religionskritik die Voraussetzung seiner Wissenschaft.

Die Problematik dieses Vorgehens tritt hervor, sobald man bedenkt, dass die der Absicht nach radikale Wunderkritik des Hobbes nur zur Wunderlehre *Calvins*[235] führt. Das heisst: Hobbes' Wunderkritik macht höchstens die Wunderlehre der Scholastik fraglich, dergemäss ein grundsätzlicher Unterschied zwischen Wunder und Natur besteht; sie erreicht

---

(358). – »Whatsoever (Aristotle) says is impossible in nature, they can prove well enough to be possible, from the Almighty power of God, who can make many bodies to be in one and the self-same place, and one body to be in many places at the same time, if the doctrine of transubstantiation require it, though Aristotle deny it.« (*B* 42 s.).

[235] ⟨Vgl. hierzu Strauss, *Die Religionskritik Spinozas* 185 ff. Im Sinn des berechtigten Bedenkens, das G. Krüger in der Deutschen Literaturzeitung 1931, Sp. 2411 gegen die a. a. O. gegebene Darstellung erhoben hat, muss gesagt werden: die Aufhebung der Sonderstellung des Wunders, die Leugnung eines wesentlichen Unterschieds zwischen Wunder und Natur ist bei Calvin nur ein letztes, wenngleich notwendiges Ergebnis; nach Calvin ist die Idee der Natur als einer begreiflichen Ordnung, die Idee der providentia universalis eine selbstverständliche, bereits durch die natürliche Vernunft verbürgte Voraussetzung für die dem Glauben eigentümliche Lehre von der providentia specialis; aber indem Calvin jene Idee tatsächlich *nur* als selbstverständliche Voraussetzung behandelt, indem er, gegen die Scholastik polemisierend, – und zwar im Grunde weniger gegen den Inhalt der scholastischen Vorsehungslehre, als gegen die »fleischliche«, theoretische Gesinnung, die er in ihr zu erkennen glaubt – den Akzent eindeutig auf die providentia specialis verschiebt, kommt er dazu, die (die providentia specialis eindeutiger zeigende) *inaequalis diversitas* der natürlichen Vorgänge für wichtiger zu halten als den a Deo positus *ordo* und schliesslich von dem extremen Fall der providentia specialis her, der das Wunder ist, auch das natürliche Geschehen zu verstehen und damit die Unterscheidbarkeit von Wunder und Natur zu leugnen. Nur und allerdings in diesem Resultat stimmt Hobbes mit Calvin überein.⟩

keineswegs die Offenbarungsreligion als solche. Dieses grundsätzliche Versagen seiner Religionskritik kommt Hobbes darum nicht zum Bewusstsein, weil sein Scheinerfolg ihn zunächst einmal in eine scheinbar verzweifelte Situation bringt, derart, dass er glauben kann, durch die Befreiung aus dieser Situation die Offenbarungsreligion nun aber wirklich und endgültig hinter sich gebracht zu haben.

Indem sich Hobbes auf den Boden des Glaubens an die Allmacht Gottes stellt, gibt er zunächst einmal den Boden preis, auf dem allein Religionskritik möglich ist. Um die Offenbarungsreligion überhaupt angreifen zu können, muss er aus der Voraussetzung seiner Gegner, dass alles, was ist, in dem unbegreiflichen Wirken Gottes seinen Grund hat, die Folgerung ziehen: also ist *nichts* [zu] begreifen; er muss also zunächst einmal auch sich selbst jede Möglichkeit bestreiten, *irgend etwas* zu begreifen. M. a. W.: er geht, um seine Gegner zu widerlegen, von der Voraussetzung seiner Gegner weiter zur vollständigen Preisgabe der Idee der *Natur* als einer *begreiflichen Ordnung*.[236] Denn nur wenn diese Idee bedeutungslos wird, wird die schlechthinige Ununterscheidbarkeit von Wunder und Natur, die schlechthinige Unerkennbarkeit des Wunders unvermeidlich. Hobbes macht also *in einem* die Offenbarungsreligion und die natürliche Vernunft fraglich. Wie kann er sich aus dieser Verlegenheit, aus dieser, wie es scheint, völlig verzweifelten Situation befreien?

Er befreit sich aus dieser Situation und zugleich von der Gewalt, die ihn in diese Situation gebracht hat, indem er sich auf eine Dimension zurückzieht, die dem Zugriff (des also doch nicht *all*mächtigen, bzw. von seiner Allmacht nicht vollen Gebrauch machenden) Gottes entzogen ist. Diese Dimension ist die Welt des *Bewusstseins*, d. h. sowohl des ihm gegebenen Stoffes als auch der von ihm frei geschaffenen Prinzipien. Gott mag über die Natur verfügen, wie er will – sogar in dem extremen Fall, dass er sie vernichtete, würden, sofern *ich* nur bliebe, meine Vorstellungen von der Natur bleiben und damit der Stoff und die Grundlage der Wissenschaft. Dieser Stoff gewinnt die Form der Wissenschaft, indem er gemäss den Prinzipien bearbeitet wird, die wir selbst willkürlich schaffen, die also in noch höherem Grad als die (selbst bei dem fingierten Untergang der Welt übrigbleibenden) Vorstellungen in unserer Gewalt sind: auch wenn die Natur vernichtet würde, bliebe die Möglichkeit der Wissenschaft erhalten, falls nur *ich* erhalten bliebe, da

[236] ⟨s. die vorige Anm.⟩

sowohl der Stoff der Wissenschaft (die uns gegebenen Ideen) als auch ihre Form (die von uns geschaffenen Prinzipien der Erkenntnis) in unserer Gewalt sind.[237] Aber damit ist die Möglichkeit einer eigentlichen Naturwissenschaft noch nicht verbürgt. Denn die von dieser Wissenschaft gesuchten Ursachen der natürlichen Dinge sind weder wahrnehmbar, also weder der Welt unserer Ideen angehörig, noch in der Art wie die Prinzipien der Erkenntnis von uns geschaffen; sie sind also in keinem Sinn in unserer Gewalt, sondern sie sind schlechthin in der Gewalt Gottes. Weil die von dem allmächtigen Gott geschaffene Natur unserem Begreifen entrückt ist, darum ist Naturwissenschaft nur in der Weise möglich, dass wir im Ausgang von den uns gegebenen Ideen gemäss den von uns selbst geschaffenen Prinzipien der Erkenntnis auf die im Sinn dieser Prinzipien *möglichen* Ursachen der natürlichen Dinge schliessen – ohne dass wir je wissen könnten, und auch zu wissen brauchten, ob die von uns als möglich angenommenen Ursachen die wirklichen Ursachen sind.[238]

---

[237] Doctrinae naturalis exordium, optime ... a privatione, id est, a ficta universi sublatione, capiemus. Supposita autem tali rerum annihilatione, quaeret fortasse aliquis, quid reliquum esset, de quo homo aliquis (quem ab hoc universo rerum interitu unicum excipimus) philosophari, vel omnino ratiocinari, vel cui rei nomen aliquod ratiocinandi causa imponere posset. Dico igitur, remansuras illi homini, mundi et corporum omnium, quae, ante sublationem eorum oculis aspexerat, vel aliis sensibus perceperat, *ideas*, ... His itaque nomina imponeret, haec subtraheret et componeret. *Co* VII 1. – Vgl. auch S. 346 Anm. 238 und S. 360 Anm. 283.

[238] ... ob hanc rem, quod figuras *nos ipsi creamus*, contigit geometriam haberi et esse demonstrabilem. Contra, quia rerum naturalium causae *in nostra potestate non sunt*, sed in voluntate divina, et quia earum maxima pars, nempe aether, est invisibilis; proprietates earum a causis deducere, nos qui eas *non videmus*, non possumus. Veruntamen ab ipsis proprietatibus quas videmus, consequentias deducendo eo usque procedere concessum est, ut tales vel tales earum causas esse *potuisse* demonstrare possimus. *H* X 5. – ... theoremata physicae, quia actiones naturales pleraeque sensum fugiunt ... pauca possunt demonstrari. *O* IV 5.– Principia igitur, unde pendent quae sequuntur (sc. effectus naturae nobis per sensum cogniti), non facimus nos, nec pronunciamus universaliter, ut definitiones, sed a naturae conditore in ipsis rebus posita observamus ... Neque necessitatem haec faciunt theorematis, sed tantum, non absque proprietatibus [propositionibus] universalibus supra demonstratis, generationis alicujus ostendunt possibilitatem. *Co* XXV 1. – Vgl. ferner *E*, p. 168, sowie *W* VII 183 f. – Eine Wissenschaft ist also nicht bloss dann demonstrativ, wenn die Ursachen, mit denen sie es zu tun hat, von uns geschaffen werden, sondern auch dann, wenn diese Ursachen uns präsent sind. Daher kann Hobbes

Dieser Begriff von Naturwissenschaft ist die Voraussetzung für Hobbes' These, dass Wunder für die natürliche Vernunft prinzipiell nicht erkennbar sind.[239] Wunder sind als Wunder nicht erkennbar, weil Gott die Wunder nicht auf unbegreiflichere Weise bewirkt als er die natürlichen Vorgänge bewirkt. Sind nun aber die natürlichen Vorgänge trotz ihrer eigentlichen Unbegreiflichkeit prinzipiell zu »erklären«, d. h. auf ihre möglichen Ursachen zurückzuführen, so können mit demselben Recht auch die »Wunder« »erklärt«, d. h. auf ihre möglichen Ursachen zurückgeführt werden. Wie zur Erklärung jedes natürlichen Vorgangs, so genügt es auch zur Erklärung jedes »Wunders«, dass man dessen mögliche Ursachen angibt, ohne dass es je möglich oder notwendig wäre, die als möglich angegebenen Ursachen empirisch zu verifizieren.[240]

Die Wissenschaft, durch die der Mensch befähigt wird, die Natur zu erklären, befähigt ihn also zugleich dazu, die »Wunder« zu erklären. Die Erfahrung zeigt, dass die Menschen um so mehr geneigt sind, Vorgänge für wunderbar zu halten, je weniger sie über naturwissenschaftliche Kenntnisse verfügen.[241] In diesem Sinn ist es wahr, dass sich die Wunder nur an die »Erwählten« richten: die »Erwählten« sind eben jene geistig Armen, die jeder wissenschaftlichen Kultur bar sind. Daher ist zu erwarten, dass mit fortschreitender Ausbildung der Naturwissenschaft der Wunderglaube immer mehr an Bedeutung verliert, um schliesslich völlig zu verschwinden. Denn die Naturwissenschaft ist noch ganz in den Anfängen,[242] und allmählich wird selbst die unwissende Menge

---

gelegentlich der Analyse eines bestimmten natürlichen Phänomens sagen, seine causa sei »non modo possibilis, sed etiam certa et manifesta« (*Co* XXIX 2); man muss hier verstehen: certa, *quia* sensibus manifesta.

[239] Hobbes' ausdrückliche Begründung dieser These (s. o. S. 340 Anm. 222) lässt seine eigentliche Meinung nicht unmittelbar erkennen. Vgl. dazu den folgenden Absatz.

[240] vgl. hierzu die klare Darlegung von F. Brandt, *Thomas Hobbes' mechanical conception of nature*, Copenhagen/London 1928, bes. 342 und 370.

[241] Furthermore, seeing Admiration and Wonder, is consequent to the knowledge and experience, wherewith men are endued, some more, some lesse; it followeth, that the same thing, may be a Miracle to one, and not to another. And thence it is, that ignorant and superstitious men make great Wonders of those works, which other men, knowing to proceed from Nature (which is not the immediate, but the ordinary work of God,) admire not at all . . . *L* c. 37 (236).

[242] Physica . . . res novitia est . . . *Co*, d.

erzogen und damit misstrauisch gegen die Wunderberichte, die aus grauer Vorzeit, d. h. aus einem Zeitalter stammen, in dem es keine Wissenschaft gab.[243] Die moderne Wissenschaft, welche die Möglichkeit von Wundern so wenig ausschliesst, dass vielmehr das Zugeständnis dieser Möglichkeit ihre eigentliche Grundlage ist, sichert sich nachträglich gegen diese Möglichkeit, indem sie auf Grund des ihr zugehörigen Fortgeschrittenheits-Bewusstseins, also auf Grund historischer Reflexion, die Relativität des Wunderglaubens auf das vor-wissenschaftliche Stadium der Menschheit behauptet.

d) Hobbes und Descartes*

Die Verwandtschaft der vorhin skizzierten Grundlegung der Wissenschaft mit der *Cartesischen* springt in die Augen. Die bisherigen Forschungen erlauben kein endgültiges Urteil darüber, ob Hobbes unabhängig von Descartes oder von ihm beeinflusst jene Grundlegung vollzogen hat. Wie immer es sich hiermit verhalte – wir können eine summarische Vergleichung der fundamentalen Überlegungen der beiden Philosophen nicht vermeiden, wenn wir die eigentliche Basis von Hobbes' Religionskritik zu Gesicht bekommen wollen.

Denn diese Basis ist mitnichten die neue Wissenschaft als solche. Gewiss verhält es sich so, dass erst diese Wissenschaft die radikale Kritik an der Erkennbarkeit des Wunders, d. h. die Behauptung, dass die Erkenntnis des Wunders nicht nur sehr schwierig, nicht nur praktisch unmöglich, sondern sogar prinzipiell unmöglich ist, prinzipiell sichert. Aber: zu der neuen Wissenschaft kommt es bei Hobbes erst im Vollzug einer Antwort auf die Wunderbehauptung der Offenbarungsreligion, also in der Bekämpfung dieser Behauptung, also auf Grund einer

---

[243] Paulatim eruditur vulgus, et verborum, quibus utitur, tandem aliquando vim intelligit ... Cavendum ergo imprimis est doctoribus religionis ne regulis colendi Deum quicquam immisceant ex doctrina physicorum. Nam evitari vix potest, cum rerum naturalium nullam habeant scientiam, quin aliquando incidant in propositiones absurdas; quae postea, etiam ab indoctis detectae, faciant ut omnia quae docebunt contemnantur ... *H* XIV 13. – ... too rash beleef of reports; which the most sincere men, without great knowledge of naturall causes, (such as the Fathers were) are commonly the most subject to ... *L* c. 46 (375).

* [Ms.:] d) ⟨Die Basis der Hobbes'schen Religionskritik.⟩ (Hobbes und Descartes).

primären Skepsis gegen die Wunder. Diese primäre Skepsis zeigt sich in der These, dass die Erkenntnis der Wunder sehr schwierig, praktisch unmöglich ist; denn diese These ist »früher« als die neue Wissenschaft, unabhängig von dieser, wie schon durch die Tatsache bewiesen wird, dass die Argumentation, auf der diese These beruht, grundsätzlich ebenso wie von Hobbes bereits von mittelalterlichen Religionskritikern, also unter der Herrschaft eines wesentlich vor-modernen Wissenschafts-Begriffs, vorgetragen worden ist.[244] Es gibt also eine feststellbare Basis der Hobbes'schen Religionskritik, die »früher« als die moderne Wissenschaft ist. Nun genügt es zur Erkenntnis dieser Basis freilich nicht, dass man die Argumente zusammenstellt, die unverändert im Mittelalter wie im 17. Jahrhundert gegen die Wunder geltend gemacht worden sind; denn die Basis der Religionskritik, die wir meinen, ist die *Voraussetzung* eben jener Argumente, der Horizont, in dem sie allererst möglich werden. Um diese Voraussetzung zu erkennen, vergleichen wir die fundamentalen Überlegungen des Hobbes mit denjenigen Descartes'. Denn wenn anders Descartes' konservativere Stellung zur Offenbarungsreligion nicht völlig zufällig, nicht allein in privaten Rücksichten und Umständen begründet ist, so muss die Differenz der beiden Philosophen hinsichtlich der Offenbarungsreligion in ihrer Differenz hinsichtlich der philosophischen Prinzipien begründet sein. Die Vergleichung ihrer wenigstens auf den ersten Blick erstaunlich verwandten Prinzipien wird nun aber nicht bloss die wesentlich vor-moderne, Hobbes mit dem Mittelalter (und der Antike) gemeinsame Basis der Religionskritik hervortreten lassen – sie wird zugleich zur Erkenntnis der zwar der Grundlegung der modernen Wissenschaft voraufliegenden, aber darum nicht weniger spezifisch modernen Voraussetzung führen, durch die sich die Hobbes'sche Religionskritik von der mittelalterlichen (und antiken) charakteristisch unterscheidet.

Die fundamentale Überlegung, die Descartes vor allem in den *Meditationes* entwickelt hat, lässt sich, soweit sie für unseren Zusammenhang unmittelbar in Betracht kommt, folgendermassen summarisch wiedergeben: 1) die Täuschungen der Sinne rechtfertigen den Zweifel an allem, was ich durch die Sinne weiss; 2) das Fehlen eines Kriteriums für die bestimmte Unterscheidung zwischen Wachen und Traum rechtfertigt den Zweifel an allem Wissen, das gegen den Unterschied von Wachen und Traum nicht völlig indifferent ist, also, wie die Dinge liegen, den

[244] Kraus, J. R.

Zweifel an allem nicht-mathematischen Wissen, insbesondere an der Überzeugung, dass die körperlichen Dinge existieren; 3) die Möglichkeit, dass mich ein allmächtiger und boshafter Dämon, der mich mit allen Mitteln betrügen will, geschaffen hat, rechtfertigt den Zweifel an *allem* Wissen (also auch an dem mathematischen Wissen, aber nicht minder auch an dem bereits zuvor in Frage gestellten Wissen); 4) aber auch und gerade unter Voraussetzung dieses radikalen Zweifelsgrundes ist absolut gewiss, dass ich, der ich zweifle, bin und zwar als zweifelndes, allgemein: denkendes, meiner selbst als denkend bewusstes Wesen bin; in dieser absolut gewissen Erkenntnis meines Seins, welche die erste absolut gewisse Erkenntnis überhaupt ist, ist keinerlei Wissen oder Meinung über die Körperwelt enthalten: sie steht indifferent sowohl zur idealistischen Leugnung der Existenz der Körperwelt als auch zu der materialistischen Behauptung, dass mein Sein körperlich ist; 5) aus dem Kreis des absoluten Wissens davon, dass ich meiner selbst bewusst vorstellend bin, kann ich berechtigterweise nur auf Grund der Widerlegung der sich auf diesen Kreis beschränkenden Möglichkeit, dass ich von einem Deus deceptor abhängig bin, heraustreten; diese Widerlegung ist möglich, weil ich unter meinen Ideen, also innerhalb meines Bewusstseins, die Idee von Gott als einem absolut vollkommenen Wesen finde und weil diese Vorstellung das so Vorgestellte beweist; weil also Gott als das absolut vollkommene Wesen existiert und weil dieses Wesen als solches notwendig absolut wahrhaftig ist, so bin ich nicht in der Hand eines absolut bösen Wesens, das mich betrügen will, sondern in der Hand eines absolut guten Wesens; 6) mein Irren ist also nicht notwendig, sondern ich kann, wenn ich nur von den mir anerschaffenen Kräften den rechten Gebrauch mache, den Irrtum vermeiden; daher ist alles, was ich wirklich klar und deutlich einsehe, notwendig wahr; also ist insbesondere alles mathematische Wissen absolut gewiss; 7) also ist ferner, da in meiner klaren und deutlichen Erkenntnis meines Geistes sich nicht die mindeste Verweisung auf Körperliches findet, absolut gewiss, dass ich meinem Wesen nach von meinem Körper verschieden bin und ohne ihn existieren kann; 8) und weil Gott wahrhaftig ist, ist endlich absolut gewiss, dass meine natürliche Neigung, an die Existenz der körperlichen Dinge zu glauben, nicht von Grund auf verkehrt ist, d. h. es ist absolut gewiss, dass die körperlichen Dinge existieren.

Hobbes' Stellung zu Descartes' Grundlegung der Wissenschaft lässt sich bis zu einem gewissen Grade aus seinen *Objectiones* gegen die Meditationen erkennen. Was die Erörterung der ersten Meditation (in

unserer Aufzählung die Thesen 1–3) angeht, so erkennt Hobbes so entschieden wie nur möglich ihre Wahrheit an: Veritatem – hujus Meditationis agnoscimus.[245] Hobbes hält also die Notwendigkeit, die Philosophie mit dem allgemeinen Zweifel im Sinne Descartes' zu beginnen, für erwiesen. Eben damit erkennt er den Rückgang auf das Bewusstsein, auf die Welt des Bewusstseins als die Grundlegung der Philosophie an. Das angeführte Urteil über die erste Meditation wird entscheidend bestätigt durch die Tatsache, dass Hobbes in den *Elements* und in *De Corpore* die eigentliche Untersuchung ausdrücklich mit der Fiktion einer Vernichtung der Welt, mit dem Rückzug auf die »Ideen« beginnt.[246] Stimmt er also mit Descartes völlig überein? Haben ihn dessen Argumente völlig überzeugt? Bei näherem Zusehen zeigt sich, dass das keineswegs der Fall ist. Hobbes erwähnt überhaupt nur die beiden ersten Argumente. Und bereits aus den *Objectiones* geht hervor, dass er diese Argumente nicht für unwiderleglich hält.[247] Dass dem so ist, wird vollends deutlich, wenn man seine anderen Schriften heranzieht.[248] Wenn Hobbes also die beiden ersten Argumente nicht für triftig hält, und wenn er trotzdem, wie sein Vorgehen in den *Elements* und in *De Corpore* zeigt, das Ergebnis der ersten Meditation, den Rückzug auf das Bewusstsein, für notwendig hält, dann muss auch er, der den Rückzug auf das Bewusstsein ohne Begründung vollzieht, der

---

[245] *O* V 251.

[246] Die Verwandtschaft der Hobbes'schen Grundlegung der Wissenschaft mit der Cartesischen ist vor allem von Tönnies klar erkannt worden (s. *Hobbes*[3] XIV und 119). Wenn Tönnies aber sagt: »Hobbes geht, ebenso wie Descartes, von der Tatsache aus, dass für jeden Denkenden nur seine Empfindungen, d. h. nur subjektive oder psychologische Phänomene gegeben sind.« (l. c. 119), so verkennt er, dass jene »Tatsache« erst als Resultat des allgemeinen Zweifels die ihr eigentümliche Evidenz gewinnt: die Einsicht, von der Hobbes und Descartes *ausgehen*, ist *nicht* die Evidenz des Bewusstseins.

[247] . . . si sensus nostros sine alia ratiocinatione sequamur, merito dubitamus an aliquid existat necne. (*O* V 251). Also: eine »alia ratiocinatio« sichert gegen die Konsequenzen aus der Trüglichkeit der Sinne usw. – Dass die Argumente für den allgemeinen Zweifel nicht »wahr«, sondern nur »wahrscheinlich« sind, hebt überdies Descartes selbst in seiner *Responsio* gegen Hobbes hervor. (l. c.).

[248] Zum 1. Argument vgl. *E* I, II 10: . . . the great deception of sense, which also is by sense to be corrected. – Zum 2. Argument vgl. *L* c. 2 (6): . . . it is a hard matter, and by many thought impossible to distinguish between Sense and Dreaming. For my part, when I consider . . ., I am well satisfied, that being awake, I know I dreame not; though when I dreame, I think my selfe awake.

niemals irgendein Bedenken gegen das dritte, entscheidende Argument Descartes', das Deus-deceptor-Argument[249] erhoben hat, eben dieses dritte Argument für entscheidend gehalten haben. Da auch für Descartes der eigentliche Zweifelsgrund die Möglichkeit des Deus deceptor ist, so behaupten wir zunächst einmal: Hobbes stimmt mit Descartes völlig darüber überein, dass die Möglichkeit des Deus deceptor, und nur sie, den Rückzug auf das Bewusstsein notwendig macht.

Von dieser fundamentalen Übereinstimmung hebt sich der Gegensatz der beiden Philosophen um so schärfer ab. Dieser Gegensatz hat zum Grund Hobbes' Leugnung der von Descartes in Anspruch genommenen Möglichkeit einer rationalen Theologie.[250] Hobbes leugnet *erstens*, dass der Mensch eine Idee von Gott habe;[251] er gibt zwar zu, dass ich von meinen Ideen auf eine Ursache meiner Ideen und dann auf immer weitere Ursachen schliessen kann, bis ich endlich zur Annahme einer ewigen Ursache komme, die Gott genannt wird; aber er leugnet *zweitens*, dass aus der Existenz Gottes die Erschaffenheit der Welt folge, ja die Beweisbarkeit der Erschaffenheit der Welt überhaupt, ist aber die Erschaffenheit der Welt nicht absolut gewiss, so hängt die ganze Deduktion

---

[249] Vgl. hierzu G. Krüger, *Die Herkunft des philosophischen Selbstbewusstseins*, Logos XXII, 243 ff.: »Das dritte Argument ist Descartes eigentümlich; es ist das entscheidende ... Erst das dritte Argument genügt für den Zweck der Begründung eines wirklich *universalen* Zweifels ...«

[250] Die Differenz bezüglich des Wesens der Seele – Descartes' Spiritualismus und Hobbes' Materialismus – ist demgegenüber sekundär. Denn auch Descartes gibt zu, dass die Unkörperlichkeit des Bewusstseins als solches nicht die Möglichkeit ausschliesst, dass das Bewusstsein nur ein Akzidens des Körpers ist; die Unabhängigkeit der res cogitans von der res extensa folgt erst aus dem Prinzip, dass alles, was klar und deutlich als voneinander unabhängig *vorgestellt* wird, auch voneinander unabhängig *ist*; und dieses Prinzip fusst auf der Einsicht der rationalen Theologie, dass Gott absolut wahrhaftig ist. Auf Hobbes' Einwand: »Potest ... esse ut res cogitans sit subjectum mentis, rationis, vel intellectus, ideoque corporeum aliquid: cujus contrarium sumitur, non probatur.« (*O* V 253) erwidert Descartes in diesem Sinn: »Imo, contrarium non assumpsi ..., sed plane indeterminatum reliqui usque ad sextam Meditationem, in qua probatur.« (l. c. 255).

[251] ... nullam Dei habemus imaginem sive ideam: ideoque prohibemur Deum sub imagine adorare, ne illum, qui *inconceptibilis* est, videamur nobis concipere. *O* V 259 f. – Quoniam ergo non est demonstratum nos ideam Dei habere, et Christiana religio nos obligat credere Deum esse *incomprehensibilem* [inconceptibilem], hoc est, ut opinor, cujus idea non habetur: sequitur existentiam Dei non esse demonstratam, multo minus creationem. l. c. 268.

Descartes' in der Luft;[252] und er leugnet *drittens*, dass – auch wenn die Erschaffenheit der Welt zu beweisen wäre – die absolute Wahrhaftigkeit Gottes, so wie Descartes sie versteht und verstehen muss, zu beweisen sei.[253] Die letzte Voraussetzung dieser gesamten Kritik ist die These, dass Gott schlechthin *unbegreiflich* ist. Das heisst aber: Hobbes wendet sich gegen Descartes in derselben Tendenz, in der sich Descartes selbst gegen die theologische Tradition wendet;[254] er geht über Descartes in Descartes' Sinne hinaus.

Wenn Hobbes Descartes' Widerlegung des Deus-deceptor-Arguments verwirft und wenn er, wie wir allen Grund haben anzunehmen, dieses Argument als wenigstens von vornherein berechtigt anerkannt hat,[255] dann gibt es für ihn also keine Möglichkeit, die Existenz der körperlichen Dinge zu behaupten; dann muss er es dabei bewenden lassen, dass wir mit Gewissheit nur die Gegenstände unserer Vorstellungen, nicht die Dinge selbst erkennen; dann muss er radikaler »Phänomenalist« sein. Gegen dieses Ergebnis spricht auf den ersten Blick die Tatsache, dass Hobbes immer wieder einschärft: Substanz und Körper sind identisch; nur (bewegte) Körper sind wirklich; der Geist ist nichts anderes als eine Bewegung im Gehirn.[256] Aber eben bezüglich dieses »Materialismus« erhebt sich die Frage, ob er »metaphysisch« oder ob er nicht vielmehr »methodisch« gemeint ist. Gewiss – Hobbes identifiziert »Substanz« und »Körper«; aber ist »Körper« nicht eine Setzung des Bewusstseins, des Denkens? Hobbes lehrt nicht bloss die Phänomenalität der sinnlichen Qualitäten, sondern auch die Phänomenalität von

---

[252] S. die vorige Anm., sowie l. c. 259 f. und 266, vgl. *Co* XXVI 1 und *H* I 1.

[253] Communis est opinio, non peccare medicos qui aegrotos decipiunt ipsorum salutis causa: neque patres qui filios suos fallunt boni ipsorum gratia: neque crimen deceptionis consistere in falsitate dictorum, sed in injuria decipientium. Viderit ergo D. C. an vera sit propositio universaliter sumpta, *Deus nullo casu potest nos fallere*: nam si non sit vera ita universaliter, non sequitur conclusio illa, *ergo res corporeae existunt*. *O* V 273.

[254] vgl. E. Gilson, *La liberté chez Descartes*, Paris 1913, bes. 92 und 102 ff.

[255] But what shall we answer to the words in Ecclesiasticus: ›Say not thou, it is through the Lord I fell away; say not thou, he hath caused me to err.‹ If it had not been, ›say not thou‹, but ›think not thou‹, I should have answered that Ecclesiasticus is Apocrypha, and merely human authority. But it is very true that such words as these are not to be said . . . Yet true it is, that he did so make him. *W* V 14 f. Vgl. auch *W* V 6 f. die Berufung auf u. a. Hiob 12, 17.

[256] vgl. z. B. *L* c. 34 (210) und *O* V 258.

Raum und Zeit.[257] Nun unterscheidet er freilich vom »imaginären« Raum den »realen« Raum, der mit der Ausdehnung oder Grösse des Körpers identisch sei; und unter »Körper« versteht er ausdrücklich »quicquid non dependens a cogitatione nostra«, das durch Ausdehnung charakterisiert ist und das, auf das wahrnehmende Subjekt wirkend, von diesem als einen Ort im phänomenalen Raum einnehmend vorgestellt wird.[258] Danach scheinen an sich nur und allerdings die allein durch Ausdehnung charakterisierten Körper zu existieren. Indessen ist jedes Akzidens und also auch die Ausdehnung, nur eine Weise, den Körper aufzufassen.[259] Es bleibt also »von einer Wirklichkeit ausserhalb unserer Vorstellungen nichts als der leere Begriff eines Körpers oder einer Substanz, denn nur dieser (kann) den Glauben ausdrücken, dass doch überhaupt so etwas wie Dinge an und für sich vorhanden seien, d.h. etwas, das von unseren Gedanken ... nicht abhänge.«[260] Aber selbst dieses Zugeständnis scheint nicht notwendig zu sein. Denn wenn nach Hobbes sogar schon der bloss durch Ausdehnung charakterisierte Körper nichts Wirkliches, ein »merum nomen« ist,[261] so doch erst recht der Körper abgesehen von der Ausdehnung. Dieses Ergebnis wird vollends dadurch bekräftigt, dass Hobbes den Begriff von »Körper« als »Ding an sich« ausdrücklich im Zusammenhang der Betrachtung der *Erscheinungen* als »species rerum externarum, id est, tanquam non existentes, sed existere sive extra stare apparentes« expliziert.[262]

Man kann also nicht in Abrede stellen, dass Hobbes mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln versucht hat, die Grundlegung der Naturwissenschaft unter Offenlassung der Frage, ob Dinge an sich existieren, durchzuführen.[263] Aber: freilich nur die Grundlegung der Naturwissenschaft, nicht die eigentliche Naturwissenschaft selbst. Denn diese hat es

---

[257] *Co* VII 2–3.
[258] *Co* VIII 1 und 4.
[259] *Co* VIII 2 und 4.
[260] Tönnies, *Hobbes*[3] 297.
[261] *Co* VIII 24 und 23.
[262] *Co* VII 1. Vgl. auch die Kenn[zeichnung] der empirischen Naturwissenschaft in *Co* XXIV in fine und XXV 1.
[263] In unserem Zusammenhang kann dahingestellt bleiben, ob Hobbes' Grundlegung der Naturwissenschaft von uns nicht wesentlich »phänomenalistischer« dargestellt worden ist als sie in Wirklichkeit ist. Denn dass Hobbes' Philosophie im ganzen *nicht* phänomenalistisch ist, wird sich ohnedies aus dem Weiteren ergeben. Immerhin sei daran erinnert, dass die oben angedeutete Auslegung

im Unterschied von, ja im Gegensatz zu den grundlegenden Disziplinen mit den »corpora mundana sive quae re ipsa existunt«, mit den »ipsae res« zu tun.[264] Die grundlegenden Wissenschaften befassen sich mit der erscheinenden Welt als Erscheinung »in uns«; da sie auf der Fiktion einer Vernichtung der Welt beruhen, setzen sie die Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung nicht als solche, sondern nur als Gegenstände des Gedächtnisses und der Phantasie, als blosse »accidentia animi interna« voraus.[265] Die eigentliche Naturwissenschaft nun macht diese Fiktion rückgängig; sie setzt die sinnliche Wahrnehmung und den kraft ihrer sich vollziehenden Verkehr mit der gegenwärtigen, wirklichen Welt wieder in ihr Recht; sie befasst sich mit den Gegenständen der sinnlichen Wahrnehmung als solchen, mit den Phänomenen als dem, was die Natur selbst uns zeigt.[266] Während es die grundlegenden Disziplinen nur mit dem *letzten Resultat* der sinnlichen Wahrnehmung – den Erinnerungs- und Phantasievorstellungen von Dingen ausser uns – zu tun haben (welches Resultat die Auszeichnung hat, »in unserer Gewalt«, von uns abhängig zu sein), geht die eigentliche Naturwissenschaft auf die *Ursachen* der sinnlichen Wahrnehmung, die von uns schlechterdings unabhängig sind, zurück. Weil die eigentliche Naturwissenschaft also die von uns abhängige Welt der Erscheinungen transzendiert, ist sie notwendig hypothetisch; denn die »Dinge an sich«, d. h. die Ursachen unserer Vorstellungen von ihnen, sind nicht in unserer Gewalt, also keiner absolut gewissen Erkenntnis zugänglich; wir können sie nur aposteriori erschliessen, und selbst dies können wir nur gemäss den von uns selbst geschaffenen Prinzipien der Mechanik.[267] Unser Wissen von den »Din-

---

sowohl der Hobbes'schen Lehre vom Akzidens als auch seiner Bemerkung über die materia prima (dass sie ein merum nomen sei) keineswegs gesichert ist. Vgl. hierzu John Laird, *Hobbes*, London, 1934, bes. 94 ff.

[264] *Co* XXIV in fine und XXV 1.

[265] Dico igitur, remansuras illi homini, mundi et corporum omnium, quae, ante sublationem eorum, oculis aspexerat, vel aliis sensibus perceperat, ideas, id est *memoriam imaginationemque* magnitudinum motuum, sonorum, colorum etc. atque etiam eorum ordinis et partium; quae omnia etsi ideae tantum et phantasmata sint, ipsi imaginanti interne accidentia, nihilominus tanquam externa, et a virtute animi minime dependentia, apparitura esse. His itaque nomina imponeret, haec subtraheret et componeret. Cum enim caeteris rebus destructis manere tamen hominem illum, nimirum *cogitare, imaginari, et meminisse* supposuerimus, aliud quod cogitet praeterquam quae *praeterita* sunt, nihil est; . . . *Co* VII 1.

[266] *Co* XXV 1.

[267] s. S. 346 Anm. 238.

gen an sich« beschränkt sich demnach auf die durchaus hypothetischen Eintragungen in das a priori entworfene, also rein »phänomenalistische« mechanistische System. Wie skeptisch Hobbes also über die *Erkenntnis* der »Dinge an sich« gedacht hat – die *Existenz* von »Dingen an sich« ist für ihn eben deshalb unbezweifelt gewiss, undiskutierbar, selbstverständlich.[268]

Man muss weitergehen und sagen, dass für ihn nicht bloss die Existenz, sondern auch die *Körperlichkeit* der »Dinge an sich« selbstverständlich war.[269] Sein und Körperlich-Sein, »Substanz« und »Körper«, sind nach seiner Behauptung identisch. Um zu erkennen, was dieses *Vorurteil ursprünglich* bedeutet, tut man gut, sich an Hobbes' eigene Erklärung des *vor-wissenschaftlichen*, »vulgären« Begriffs von »Körper« zu halten. Der vor-wissenschaftlichen Ansicht zufolge ist nicht – wie nach der wissenschaftlichen Ansicht – alles, was ist, sondern nur, was sichtbar und tastbar ist, körperlich. Und zwar hat von den beiden Sinnen, die Körperlichkeit erschliessen, der Tastsinn den Vorzug. Denn

---

[268] Hobbes' Skepsis und Gewissheit zeigen sich beide gleichermassen deutlich in folgendem Dialog: »A. . . . certainly when the sun seems to my eye no bigger than a dish, there is *behind it somewhere somewhat else, I suppose a real sun*, which creates those fancies, by working, *one way or other*, upon my eyes, and other organs of my senses, to cause that diversity of fancy. – B. You say right; and that is it I mean by the word body, which briefly I define to be any thing that hath a being in itself, without the help of sense . . . Your desire, you say, is to know the causes of the effects or phenomena of nature; and you confess they are fancies, and, consequently, that they are in yourself; so that the causes you seek for only are without you, and now you would know how those external bodies work upon you to produce those phenomena.« *W* VII 80 ff. – Wie selbstverständlich die Existenz von »Dingen an sich« für Hobbes ist, zeigt auch und gerade sein Ansatz: er beginnt nicht mit dem Zweifel an der Existenz der Welt, sondern mit der *Fiktion* ihres Nichtseins.

[269] vgl. S. 356 Anm. 268 und S. 353 Anm. 256. – Zu demselben Ergebnis kommt Brandt (l. c. 356 ff.), der behauptet, dass der »Materialismus« des Hobbes nicht »methodisch«, sondern »metaphysisch« gemeint sei. Brandt unterschätzt allerdings erheblich die Gegeninstanzen gegen diese Behauptung, wenn er meint, die »phänomenalistische« Interpretation der Hobbes'schen Philosophie stütze sich ausschliesslich auf einen dunklen Satz in *Co* XXV 1: diese Interpretation stützt sich auf den ganzen 2. und 3. Teil von *Co*. Brandt verkennt, dass der »Materialismus« zwar nicht für Hobbes' Bewusstsein, wohl aber von den Voraussetzungen von *Co* aus grundsätzlich problematisch ist oder jedenfalls wird. – Den Vorurteils-Charakter des H.schen Materialismus hat klar erkannt Basil Willey, *The seventeenth century background*, London 1934, n. 98 f.

wenn wir ein Sichtbares als körperlich ansprechen, so geschieht es mit Rücksicht auf seine Undurchsichtigkeit, mit Rücksicht darauf, dass es uns an einem weiteren Ausblick *hindert*. Hinderung aber wird in ausgezeichneter Weise durch den Tastsinn erfahren, wenn ein Ding unserer Kraft *widersteht*.[270] Der vor-wissenschaftlichen Ansicht zufolge heisst also Körperlichkeit soviel wie *Widerständigkeit* und *Palpabilität*. Der vor-wissenschaftliche Begriff von »Körper« wird durch die Wissenschaft so wenig in Frage gestellt, dass die eigentliche Leistung der Wissenschaft genau darin besteht, gemäss dem vor-wissenschaftlichen Begriff von Körper *alles* Seiende zu verstehen. Die wissenschaftliche Ansicht unterscheidet sich von der vor-wissenschaftlichen dadurch und nur dadurch, dass für jene nur Körper existieren, für diese aber ausser den Körpern auch unkörperliche Wesen, »Geister«.[271] Dabei werden als »Geister« solche Dinge gemeint, die nicht auf uns wirken,[272] d. h. aber Dinge, die nicht tastbar sind,[273] die sich nicht durch Widerstand als wirklich ausweisen. Die Wissenschaft beruht auf der Einsicht, dass auch diese »Geister«, soweit sie überhaupt sind, bzw. ein Fundament im Seienden haben, körperlich sind, d. h. dass auch die vermeintlich nicht auf uns wirkenden, nicht widerständigen Dinge in Wahrheit auf uns wirkend, widerständig sind. Die Wissenschaft beruht auf der Beobachtung solcher Wirkungen, die von der vulgären Ansicht nicht beobachtet werden, und die so wenig »geistig« sind, dass sie in Wahrheit *starke* Wirkungen sind: Wirkungen von derselben Art wie die, die wir erfahren,

---

[270] But in the sense of common people, not all the Universe is called Body, but only such parts thereof as they can discern by the sense of Feeling, to resist their force, or by the sense of their Eyes, to hinder them from a farther prospect. *L* c. 34 (211). – . . . though that name (sc. bodies) in common Speech be given to such Bodies only, as are visible, or palpable; that is, that have some degree of Opacity . . . *L* c. 46 (368). – Dass die vulgäre Auffassung die ursprünglichere ist, ergibt sich aus folgender Äusserung: Ego per corpus intelligo *nunc* id de quo vere dici potest, quod existit realiter in seipso, habetque etiam aliquam magnitudinem . . . *Memini* tamen quod corpus putarem *aliquando* id solum esse, quod tactui meo vel visui obstaret. *O* III 537.

[271] For the Universe, being the Aggregate of all Bodies, there is no reall part thereof that is not also Body; nor any thing properly a Body, that is not also part of (that Aggregate of all Bodies) the Universe. *L* c. 34 (210). Vgl. weiter die vorige Anm. und S. 333 Anm. 202.

[272] By the name of spirit we understand a body natural, but of such subtilty that it worketh not on the senses. *E* I, XI 4.

[273] S. S. 333 Anm. 202.

wenn ein Ding uns widersteht, auf uns drückt.[274] Daher wird alles ursprüngliche Wissen von Dingen, d. h. alle Wahrnehmung, und insbesondere das Sehen, analog der Erfahrung von Widerstand und Druck, also analog den Erfahrungen des Tastsinns, expliziert.[275] Die wissenschaftliche Ansicht beruht also nur auf der Erweiterung, genauer: auf der Universalisierung der vulgären Ansicht: der wissenschaftliche »Materialismus« versteht *alles* Seiende in Orientierung an dem Phänomen der Widerständigkeit, die wir durch den Tastsinn erfahren. Das Vorurteil, dass Sein Körperlich-Sein ist,[276] besagt demnach ursprünglich: Sein ist Widerständigkeit und Palpabilität.[277] Für Hobbes ist also von vornherein und immer selbstverständlich *die Existenz einer widerständigen Welt*.

---

[274] And as pressing, rubbing, or striking the Eye, makes us fancy a light; and pressing the Eare, produceth a dinne; so do the bodies also we see, or hear, produce the same by their strong, though unobserved actions. *L* c. 1 (3 f.). – And although unstudied men, doe not conceive any motion at all to be there, where the thing moved is invisible . . .; yet that doth not hinder, but that such Motions are. *L* c. 6 (23).

[275] The cause of Sense, is the Externall Body, or Object, which *presseth* the organ proper to each Sense, either immediatly, as in the Tast and Touch; or mediately, as in Seeing, Hearing, and Smelling . . . *L* c. 1 (3).

[276] Dieses Vorurteil liegt auch der politischen Wissenschaft zugrunde. Denn diese Wissenschaft setzt voraus, dass nur die sinnlichen Güter wirkliche Güter sind: die »geistigen« Güter sind bloss für die Eitelkeit Güter (*Ci* I 2). Das ursprüngliche Gut, bzw. die Möglichkeitsbedingung aller sinnlichen Güter ist die Erhaltung unseres *Körpers*; das Recht auf die Erhaltung unseres Körpers ist der Ursprung aller Rechte und Pflichten. (*Ci* I 7).

[277] Wenn Sein ursprünglich Widerständigkeit ist, so muss Sein radikal von dem ursprünglichsten Widerstand her verstanden werden. Der ursprünglichste Widerstand aber ist der mein Leben bedrohende Widerstand seitens der anderen Menschen. Daher ist die Furcht vor gewaltsamem Tod nicht allein das Prinzip von Recht und Staat, sondern zugleich das Prinzip *alles* vernünftigen Verhaltens, aller Aufklärung, alles Erwachens zum Verstehen von Seiendem. Denn die Erziehung des Menschen zum Bürger vollzieht sich durch »adversity or age« (s. Tönnies, *Hobbes-Analekten* I, Archiv für Geschichte der Philosophie XVII 294 ff.), nocumentis vel praeceptis (*Ci* I 2), disciplina atque damnorum experientia (*Ci*, p.); und nicht nur die moralische Aufklärung vollzieht sich so, sondern *alle* Aufklärung: men have no other means to acknowledge their owne Darknesse, but onely by reasoning from the un-foreseen mischances, that befall them in their ways (*L* c. 44, 331). Das grösste nocumentum, damnum, infortunium aber, das es gibt, ist der gewaltsame Tod, bzw. die Gefahr des gewaltsamen Todes.

Von dem Vorurteil aus, dass »Substanz« und »Körper« identisch, dass Sein ursprünglich Widerständigkeit und Palpabilität ist, wird verständlich, warum für Hobbes im Gegensatz zu Descartes die Existenz von »Dingen an sich« selbstverständlich ist: es gibt »selbstverständlich« eine von uns unabhängige Welt, weil wir diese Welt in dem Widerstand, den sie uns leistet, als unabhängig von unseren Gedanken erfahren verspüren, erfahren.[278] Und es wird weiter verständlich, warum Hobbes trotz seiner »rationalistischen« Tendenz im Gegensatz zu Descartes die »empiristische« Überzeugung, dass alles Wissen aus der Wahrnehmung stammt,[279] niemals verleugnet hat. Denn bedeutet Sein ursprünglich Widerständigkeit und Palpabilität, so beruht alle Gewissheit von Sein nicht auf Einsehen und Sehen, sondern auf Verspüren und Fühlen; diese »*gefühlte* Notwendigkeit« aber ist es, auf die sich der »Empirismus« im Gegensatz zum »Rationalismus« beruft.[280] Und endlich wird verständlich, warum Hobbes im Unterschied von Descartes den Körper nicht allein durch Ausgedehntheit, sondern zuvor durch Unabhängigkeit von unseren Gedanken[281] und *daher* sehr häufig auch und gerade durch Bewegung, durch Wirken kennzeichnet.

Das für Hobbes massgebende Vorurteil ist einer weiteren Präzisierung fähig. Vergleicht man Hobbes' grundlegende Erörterung mit derjenigen Descartes', so bemerkt man, dass Hobbes den Rückzug auf das

---

[278] Daher braucht Hobbes keinen *Beweis* für die »Realität der Aussenwelt« zu führen. Das (bezeichnenderweise unbenutzt gebliebene) Material für einen solchen Beweis findet sich in *Co* XXV 1 in fine (die Veränderungen unserer Vorstellungen bezeugen die Existenz von äusseren Ursachen dieser Veränderungen).

[279] ... adeo ut si phaenomena principia sint cognoscendi caetera, sensionem cognoscendi ipsa principia principium esse, scientiamque omnem ab ea derivari dicendum est ... *Co* XXV 1. – Vgl. auch *O* V 257 f.

[280] »Wenn nun diese (sc. die Mathematik) mit der Vernunft, die bloß empirische Grundsätze zuläßt, in Widerstreit gerät, ... so ist die größte mögliche Evidenz der Demonstration mit den vorgeblichen Schlüssen aus Erfahrungsprinzipien in offenbarem Widerspruch, und nun muß man, wie der Blinde des Cheselden, fragen: was betrügt mich, das Gesicht oder Gefühl? (Denn der Empirismus gründet sich auf einer *gefühlten*, der Rationalismus aber auf einer *eingesehenen* Notwendigkeit.)« Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Vorrede (gegen Ende). – Vgl. hierzu und zu unseren Ausführungen im Text G. Krüger, *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*, 1931, § 24 (»Die Seinsidee des englischen ›Empirismus‹ bei Kant«).

[281] S. S. 353 f. und 357 Anm. 270.

Bewusstsein viel zögernder vollzieht als Descartes.[282] Für Descartes ergibt sich, dass *alle* cogitationes – also in gleicher Weise Denken, Wollen, Vorstellen und Wahrnehmen – von sich aus die Existenz einer (körperlichen) Welt nicht voraussetzen; der Rückzug auf das Bewusstsein ist daher ein Rückzug auf das Bewusstsein in seiner Totalität. Hobbes hingegen sieht von der Existenz der körperlichen Welt lediglich im Zusammenhang der Betrachtung des *Erkenntnis*vermögens ab. Dass das Willens- oder Bewegungsvermögen nur unter Voraussetzung der Existenz der körperlichen Welt möglich ist, erklärt er eben damit für selbstverständlich. Und nicht nur dies – er erkennt eine relative Unabhängigkeit des Bewusstseins von der körperlichen Welt nur hinsichtlich der Phantasie- und Erinnerungsvorstellungen, bzw. hinsichtlich der in diesen Vorstellungen begründeten Begriffe des Verstandes, d. h. aber nur hinsichtlich der *abgeleiteten* Vorstellungen an, und nicht hinsichtlich der ursprünglichen, d. h. der Wahrnehmungsvorstellungen, die jenen abgeleiteten Vorstellungen zu Grunde liegen. Dass der Mensch ein Teil der Welt, in seiner Existenz ganz und gar an sie gebunden ist, wird nicht bezweifelt; Hobbes stellt nicht wie Descartes den Begriff des Menschen als eines animal rationale auch nur vorläufig in Frage: selbst bei dem fingierten Untergang der Welt bliebe nicht eine blosse res cogitans, sondern ein *Mensch* übrig.[283] Dass Bewusstsein nur *in* der Welt und *durch* die Welt und zwar als ein Akzidens eines lebendigen Körpers möglich ist, unterliegt für Hobbes nicht einmal einem »methodischen« Zweifel. Dies zeigt sich besonders deutlich in seiner Auseinandersetzung mit Descartes' Meditationen. Hobbes verfährt hier um vieles dogmatischer als Descartes. Descartes hat zunächst wirklich keine weitere Absicht, als die phänomenale Unterschiedenheit von Bewusstsein und Körperlichkeit darzutun; er hat die Möglichkeit, von der er Gebrauch macht, die Frage, ob das Bewusstsein nicht ein blosses Akzidens des Körpers sei, vorläufig offenzulassen. Hobbes hingegen will die seinem

---

[282] Vgl. auch Laird, *Hobbes*, 132: »the experiment of feigning annihilation, when compared, say, with Descartes' philosophical doubt, was curiously hesitating, since it presupposed that the memory of real bodies ›before their annihilation‹ was retained.«

[283] For the understanding of what I mean by the power *cognitive*, we must remember and acknowledge that there be in our minds continually certain images or conceptions of the things without us, insomuch that if a *man* could be alive, and all the *rest* of the world annihilated, he should nevertheless retain the image thereof . . . *E* I, I 8. – Vgl. ferner S. 346 Anm. 237 und 355/Anm. 265.

Vorurteil widersprechende »spiritualistische« Möglichkeit nicht einmal diskutieren.[284] Nicht nur die Existenz einer widerständigen Welt, sondern auch die schlechthinige Abhängigkeit unseres Bewusstseins, unseres Seins als Menschen von dieser Welt, die unwiderstehliche Übermacht der widerständigen Welt über unser Bewusstsein ist für Hobbes selbstverständlich. Die Vehemenz, mit der er nicht nur den »Materialismus«, sondern auch den »Determinismus« vertritt, hat ihren Grund in der Macht, welche die einheitliche Grundüberzeugung über ihn hat, dass *wir Menschen schlechterdings in der Gewalt der von uns schlechterdings unabhängigen, unserer Kraft widerstehenden Welt* sind. Diese Überzeugung findet ihren schliesslich theologischen Ausdruck in dem Satz, dass wir in der Hand eines körperlichen Gottes sind, dessen Macht wir nicht widerstehen können. Von diesem Gott, der ersten Ursache, dem Ursprung alles Seienden, heisst es, dass wir ihn nicht sehen, sondern nur fühlen, so wie ein Blinder die Flamme, die ihn erwärmt, nicht sieht, sondern fühlt.[285] Wie alles Wissen von Sein, d.h. von Körperlichkeit, ursprünglich auf der Erfahrung des Widerstandes, auf der Erfahrung des Tastsinns, des »Gefühls« beruht, so auch und gerade das Wissen vom körperlichen Ursprung alles Seienden; auf keine andere Weise fühlen wir das Sein Gottes und erkennen ihn damit als mächtig, wie wir das Sein alles anderen Seienden fühlen und damit die Macht dieses Seienden erkennen.

Dass die »metaphysische« Überzeugung von der Übermacht der uns widerstehenden, von uns unabhängigen Welt nur gleichsam das zufällige Abfallsprodukt einer eigentlich rein »methodisch« und »phänomenalistisch« gemeinten Physik sei, ist evident unwahrscheinlich. Viel wahrscheinlicher ist von vornherein das genaue Gegenteil, nämlich, dass Hobbes *nachträglich*, und zwar vor allem durch Descartes, an seinem

---

[284] Vgl. o. S. 352 Anm. 250 und ausserdem folgende Äusserung Descartes' in seiner *Responsio* auf Hobbes' *Objectiones*: Fateor autem ultro me ad rem sive substantiam, quam volebam exuere omnibus iis quae ad ipsam non pertinent, significandam, usum fuisse verbis quam maxime potui abstractis: ut contra, hic philosophus utitur vocibus quam maxime concretis, nempe subjecti, materiae, et corporis, ad istam rem cogitantem significandam, *ne patiatur* ipsam a corpore divelli. *O* V 254.

[285] *E* I, XI 2 und *O* V 260. *L* c. 11 (53). – Dass Hobbes bereits in der Zeit, aus der diese beiden Äusserungen stammen, die Körperlichkeit Gottes (wenn auch nicht öffentlich) gelehrt hat, geht aus Descartes' Brief an Mersenne für Hobbes vom 21. Januar 1641 hervor: Omitto initium (sc. eines nunmehr verlorenen Hobbes'schen Briefes) de anima et Deo corporeis . . .

ursprünglicheren »Materialismus« irregemacht und in den »Phänomenalismus« gedrängt worden ist. Dass dem tatsächlich so ist, zeigt sich, wenn man den Gottesbeweis, den Hobbes in der Auseinandersetzung mit Descartes vorträgt, mit dem Gottesbeweis, wie er ihn in allen anderen Schriften führt, vergleicht. Überall sonst[286] beweist er die Existenz Gottes durch den Rückschluss von den beobachteten körperlichen Wirkungen auf deren letzte Ursache. In seinen *Objectiones* gegen die *Meditationes* hingegen schliesst er – offenbar durch Descartes' »ideologischen« Gottesbeweis veranlasst – von den *Ideen* auf deren letzte Ursache, d. h. auf Gott, zurück.[287] Ist also der »Materialismus« und nicht der »Phänomenalismus« Hobbes' ursprüngliche, ihn von Descartes charakteristisch unterscheidende Überzeugung, so bricht sich für ihn nicht erst an der Möglichkeit eines Verbleibens im absolut gewissen Bereich des Bewusstseins, sondern schon an dem unbezweifelten Vorurteil, dass wir Menschen schlechterdings abhängig sind von der durch ihren Widerstand sich als wirklich bekundenden Welt, die Macht der von Descartes in Anspruch genommenen Möglichkeit, dass die Existenz der Welt uns von einem Deus deceptor vorgespiegelt sein könnte.

Diese Tatsache muss man vor Augen haben, wenn man Hobbes' Kritik an Descartes' Widerlegung der Deus-deceptor-Möglichkeit richtig verstehen will. Hobbes behauptet wider Descartes, dass die Möglichkeit eines Betrugs durch Gott nicht *prinzipiell* auszuschliessen ist; er richtet sich gegen die *apriorische* Argumentation, die auf Grund einer vermeintlichen Erkenntnis des Wesens Gottes zeigen soll, dass Gott nicht betrügen wollen kann; sie lässt eben damit die Möglichkeit einer *aposteriorischen* Kritik offen. Tatsächlich – wenn auch, ohne darüber Rechenschaft zu geben – liefert ja auch Descartes eine solche aposteriorische Kritik. Denn die Tatsache, dass ich zweifeln und mich damit gegen den Betrug seitens des allmächtigen Dämons schützen kann, widerlegt bereits die vorausgesetzte Möglichkeit, dass ich in der Hand eines allmächtigen Betrügers bin: ein allmächtiger Betrüger hätte das Aufkommen des Zweifels zu verhindern gewusst. Hobbes nun brauchte

---

[286] *E* I, XI 2; *L* c. 12 (55); *H* XII 5.

[287] *O* V 260 – Dass der »Phänomenalismus« später auftritt als der »Materialismus«, hebt Tönnies in seinen *Anmerkungen über die Philosophie des Hobbes* (Vierteljahrsschr. für wissenschaftliche Philosophie, III, 72 f.) hervor. Betr. den (wahrscheinlichen) Einfluss Descartes' auf die Entst[ehung] des Hobbes'schen »Phänomenalismus« vgl. Dilthey, *Ges. Schr.* II 372.

die aposteriorische Kritik der Deus-deceptor-Möglichkeit gar nicht in dieser Form zu führen; ihm verbürgte die Widerständigkeit der Welt, dass die Existenz der Welt uns nicht bloss vorgespiegelt wird. Da er nun aber das Deus-deceptor-Argument nicht einmal andeutungsweise bestreitet, und da er andererseits an der durch dieses Argument in Frage gestellten Existenz der »Dinge an sich« nicht zweifelt, so ergibt sich jedenfalls, dass für ihn nicht die Möglichkeit des Deus deceptor die die Philosophie bedrohende Möglichkeit ist. Wie ist dann aber die zweideutige Sympathie zu verstehen, die er dem Deus-deceptor-Argument dadurch bezeugt, dass er Descartes' Widerlegung desselben *nicht (?)* in Frage stellt? Wir haben gesehen, dass sich Hobbes von Descartes zunächst einmal durch die Bestreitung der Möglichkeit einer rationalen Theologie unterscheidet; er rechtfertigt diese Bestreitung durch den Satz, dass Gott schlechthin unbegreiflich ist; d. h. aber durch einen Satz, den Descartes in derselben Tendenz wie Hobbes gegen die theologische Tradition geltend macht. Von dieser theologischen Übereinstimmung aus erklärt sich Hobbes' zweideutige Sympathie für das Deus-deceptor-Argument. Denn die Möglichkeit des Deus deceptor ist nur eine eigentümliche Zuspitzung der Möglichkeit eines völlig unbegreiflichen Gottes;[288] und sofern sie weiter nichts sein will als eine Symbolisierung dieser Möglichkeit, ist Hobbes bereit, sie nicht bloss gelten zu lassen, sondern sogar für sie einzutreten. Soll sie aber nicht bloss als eine mögliche Symbolisierung der völligen Unbegreifbarkeit Gottes, sondern als deren radikalster, d. h. am meisten *pessimistischer* Ausdruck gelten, so muss sich Hobbes gegen sie wenden. Denn angesichts der Möglichkeit eines die Menschen mit völliger Gleichgültigkeit behandelnden, sich in keiner Weise um sie kümmernden Gottes erweist sich das Rechnen mit der Möglichkeit eines Gottes, der »allen seinen Fleiss darein setzt, mich zu betrügen«,[289] als eine blosse Umkehrung des *Vorsehungs*glaubens und daher [als] so *illusionär* wie dieser. Vor allem aber verbürgt der Widerstand, den die Welt meiner Kraft entgegensetzt, dass ihre Existenz mir nicht bloss vorgespiegelt wird. Nicht die Existenz der Welt, sondern allein die *Begreiflichkeit* der selbstverständlich existierenden Welt ist für Hobbes problematisch. Denn wofern die Welt von einem schlechthin

---

* [Am Rand mit Bleistift als Einfügung notiert:] nicht (?)

288 vgl. hierzu Krüger, *Die Herkunft des philosophischen Selbstbewusstseins*, l. c. 246–250.

289 *Meditationes*, ed. pr. p. 15.

unbegreiflichen Gott geschaffen ist, muss sie selbst unbegreiflich sein. Nicht mit der Möglichkeit eines Deus deceptor setzt sich Hobbes daher auseinander, sondern mit der viel unvorgreiflicheren, viel weniger vagen, viel bedrohlicheren und viel *glaubwürdigeren* Möglichkeit, dass die Welt das unbegreifliche Werk eines schlechthin unbegreiflichen Gottes ist. Eben darum ist für ihn nicht der Rückzug auf das Bewusstsein die Grundlegung der Philosophie. Denn der Rückzug auf das Bewusstsein mag ein genügender Schutz gegen den Deus deceptor sein – er kann mir aber nicht positiv zur Orientierung in einer völlig unbegreiflichen Welt verhelfen.

Hobbes setzt sich allein mit der Möglichkeit auseinander, dass die Welt das unbegreifliche Werk eines schlechthin unbegreiflichen Gottes ist. Damit stehen wir wieder an dem Punkt, von dem aus wir Hobbes' Grundlegung der Wissenschaft gefolgt sind, die auf den ersten Blick eine erstaunliche Verwandtschaft mit Descartes' Grundlegung der Wissenschaft zeigt. Inzwischen hat sich herausgestellt, dass Hobbes von völlig un-Cartesischen Voraussetzungen ausgeht. Es ist nunmehr zu untersuchen, ob und inwiefern diese Hobbes eigentümlichen Voraussetzungen die Basis seiner Religionskritik sind.

e) Die Basis der Hobbes'schen Religionskritik

Diese Basis ist *nicht* der »Phänomenalismus«, die »phänomenalistische« These kommt in den religionskritischen Schriften des Hobbes kaum vor; sie ist jedenfalls von keiner Bedeutung für seine Religionskritik. Die Voraussetzung, von der Hobbes in seiner Religionskritik beständig Gebrauch macht, ist vielmehr der »Materialismus«, der Monismus der Substanzen (s. S. 314). Aber auch der »Materialismus« ist nicht die Basis der Hobbesschen Religionskritik; denn auch der Materialismus ist nicht ursprünglich, sondern das Erzeugnis der wissenschaftlichen Bearbeitung des vor-wissenschaftlichen Körper-Begriffs. Die Voraussetzung, unter [der] sich Hobbes' Religionskritik in ihrer ursprünglichen Form darstellt, ist vielmehr die Artikulation des Seienden in Widerständiges und Nicht-Widerständiges (in »Körper« und »Geister«). Diese Artikulation des Seienden, die durch den »Materialismus« rückgängig gemacht wird, hat wiederum eine ursprüngliche Voraussetzung, die auch der »Materialismus« nicht völlig aufheben kann. Denn diese Artikulation des Seienden besagt: Artikulation des Seienden in Hinsicht auf den Widerstand,

den es unserer Bemühung, handelnd auf es einzuwirken, entgegensetzt. Das heisst aber: der Artikulation des Seienden in Widerständiges und Nicht-Widerständiges liegt eine ursprüngliche Artikulation des Seienden, das wir, die handelnd sich gegen die Welt behauptenden *Menschen* sind, einerseits und in das Seiende, gegen das wir uns behaupten, die Welt, zugrunde. Und diese Artikulation ist für Hobbes immer massgebend geblieben.[290]

Die Artikulation des Seienden in Mensch und Natur ist die Möglichkeitsbedingung für die Artikulation der Natur in Widerständiges und Nicht-Widerständiges, in »Körper« und »Geister«. Der »Materialismus« entsteht durch die Kritik des vor-wissenschaftlichen Körper-Begriffs, demzufolge die gesamte Natur als körperlich begriffen wird. Aber auch der »Phänomenalismus« ist in der ursprünglichen Voraussetzung des Hobbes angelegt. Denn bei der Artikulation des Seienden in Mensch und Natur ist der Mensch als ein solches Seiendes verstanden, das Bilder vom Seienden *in* sich hat,[291] als ein Seiendes, das über eine »Innenwelt«, die Welt seiner Vorstellungen verfügt, und das sich vor der »Aussenwelt« auf seine »Innenwelt« zurückziehen kann. »Phänomenalismus« und »Materialismus« haben beide ihren Ursprung in Hobbes' ursprünglicher Voraussetzung, dass *wir Menschen in der Macht einer widerständigen Welt sind, so aber, dass wir uns vor dieser Welt auf unsere Innenwelt zurückziehen können.*

Die ursprüngliche Religionskritik des Hobbes ist seine auf Grund dieser Voraussetzung vollzogene Auseinandersetzung mit der Möglichkeit, dass die Welt das Werk eines schlechthin unbegreiflichen Gottes, und also nicht bloss widerständig und übermächtig, sondern auch völlig unbegreiflich ist. Infolge dieser Möglichkeit wird jede Orientierung in der Welt von Grund auf problematisch. In welchem Faktum findet Hobbes den Schutz gegen diese Bedrohung, den Schutz gegen den Gott der Offenbarung?

Nicht im Faktum einer geordneten *Natur*, die, obwohl sie völlig vom unbegreiflichen Willen Gottes abhinge, dennoch selber bis zu einem gewissen Grade begreiflich wäre (s. o. S. 345). Denn die natürlichen Wirkungen sind als Wirkungen des unbegreiflichen Gottes genau so unbegreiflich wie die Wunder. Nicht das Faktum der Natur als eine

---

[290] naturall causes and manners of men. Cf. *L* 371. Cf. Wegfallen der Biologie.
[291] *Co*

begreifliche Ordnung liegt für Hobbes jeder möglichen Orientierung in der Welt zugrunde, sondern das Faktum der *Kunst*: während die Werke der Natur principiell unbegreiflich sind, sind die Werke der Kunst principiell begreiflich (*L* 235 u – 236 o; cf. Descartes, *Discours* p. 56). Das Faktum der Kunst also ist die Basis, auf die sich Hobbes wider die Möglichkeit, dass die Welt das unbegreifliche Werk eines schlechthin unbegreiflichen Gottes sei, zurückzieht.

Das Faktum der Kunst ist massgebend für Hobbes' Philosophie. Denn diese Philosophie ist eine Philosophie der Zivilisation: sie will durch die Erkenntnis der Bedingungen der Zivilisation zur Sicherung und Förderung der Zivilisation beitragen; das Charakteristikum der Zivilisation, d. h. der charakteristische Unterschied zwischen Zivilisation und Barbarei ist aber, daß jener unvergleichlich mehr und höher entwickelte Künste zur Verfügung stehen als dieser (vgl. z. B. *L* 64 f., *Co* I 6–7, *Ci*, d). Mit der Orientierung an der Zivilisation und also an den Künsten ist gegeben die Unterscheidung zwischen dem von Natur Seienden und dem durch Kunst Hergestellten; diese Unterscheidung ist nach Hobbes die oberste Einteilung des Seienden überhaupt und damit der Wissenschaften vom Seienden: die Philosophie zerfällt in 2 Teile, in die philosophia naturalis, deren Gegenstand die natürlichen Körper sind, und in die philosophia civilis, deren Gegenstand der künstlich hergestellte Körper des Staates ist (*Co* I 9 und *H*, d). Die Unterscheidung zwischen dem von Natur und dem durch Kunst Seienden motiviert nun aber nicht bloss die Einteilung der Philosophie in philosophia naturalis und philosophia civilis, sie bestimmt darüber hinaus den inneren Aufbau der philosophia civilis selbst; denn die philosophia civilis gliedert sich in die Lehre vom status naturalis, d. h. von dem Zustand, in dem sich der Mensch von Natur befindet, und in die Lehre vom status civilis, d. h. von dem Zustand seiner selbst, den der Mensch selber herstellt. (Cf. Disposition von *Ci*, aber auch von *E* und *L*).

Unter »Kunst« versteht Hobbes im Zusammenhang seiner Religionskritik nichts anderes als die Fähigkeit des Menschen, auf Grund von Überlegung nützliche Wirkungen herbeizuführen, d. h. eine Fähigkeit, die nicht nur nicht notwendig die Ausbildung von Wissenschaft voraussetzt, sondern sogar wesentlich vor-wissenschaftlich ist. Die so verstandene Kunst ist eine Sache der »Klugheit«, der »Erfahrung« (cf. *L* 10–11), des *gesunden Menschenverstandes*. Der gesunde Menschenverstand zeigt sich nicht allein und nicht vorzüglich in den Künsten, sondern auch und vor allem im Umgang mit Menschen als Kenntnis der

Natur und Interessen der Menschen.[292] Der durch die Künste einerseits, durch die Menschenkenntnis andererseits gekennzeichnete gesunde Menschenverstand vollzieht die Grundlegung der Religionskritik.

Das Zentrum der Religionskritik ist die Wunderkritik. Die letzte Voraussetzung der Wunderbehauptung ist der Glaube, dass Gott schlechthin alles tun kann, dass Gottes Werke daher schlechthin unbegreiflich sind. Gegenüber der von diesem Glauben ausgehenden Bedrohung seiner ursprünglichen Sicherheit der Welt-Orientierung findet der Mensch den ersten Schutz in der Erinnerung daran, dass er das, was er selbst hervorbringt, völlig begreift, d. h. in der Erinnerung an die Kunst. Wenn der Mensch durch die Erinnerung an die Kunst sich die Orientierung in der Welt gesichert hat, ist er imstande, dem Anspruch des Glaubens, dass es Wunder gibt, entgegenzutreten. Dieser Anspruch stellt sich in concreto so dar, dass an die Menschen eine Forderung gestellt wird, die angeblich auf göttlichem Befehl beruht und deren göttlicher Ursprung durch Wunder beglaubigt wird. Um die Kritik des gesunden Menschenverstandes an dieser Forderung zu verstehen, muss man, über Hobbes' ausdrückliche Erklärungen hinausgehend, zunächst aufklären, wie sich der gesunde Menschenverstand zu Forderungen überhaupt verhält. Dem vom gesunden Menschenverstand geleiteten, »verständigen und vorsichtigen« Menschen ist es um Nutzen und Vorteil, d. h. um sinnliche Güter (*Ci* I 2) zu tun. Er erkennt eine Forderung an ihn – d. h. in jedem Fall eine Forderung an seine Bequemlichkeit, wenn nicht gar an seine Börse – nur an, wenn sie sich auf eine ihm nützliche Gegenleistung stützt. Über die Nützlichkeit der Leistung richtet er selbst: er selbst kann ja beurteilen, ob etwa der Tisch, den ihm der Tischler geliefert hat, seinen Zweck erfüllt, oder nicht; er weiss ausserdem selbst oder er kann es jederzeit in Erfahrung bringen, aus welchem Material und vermittelst welcher Verrichtungen der Tischler den Tisch hergestellt hat, ob also der Preis angemessen ist. Im Fall der auf ein Wunder sich stützenden Forderung vermag er einen Vorteil für sich selbst nicht zu erkennen. Er kommt zu dem Verdacht, dass diese Forderung unbillig ist. Er fragt sich daher: cui bono? (*L* 376.) Wer hat den Vorteil von der Erfüllung der Forderung? Nichts ist plausibler als die Annahme, dass der Mensch, der das Wunder vollzieht bzw. ankündigt, den Vorteil von dem Wunder hat; denn auch er tat, da er ein Mensch ist, alles, was er tat, um seines Vorteils willen. Der Verdacht gegen den Wundertäter wird um so

[292] manners of men – ferner die Selbständigkeit der politischen Wissenschaft.

grösser, da nicht nur die auf Wunder gestützten Forderungen im allgemeinen erheblich grösser sind als sonstige Forderungen und nicht nur kein Vorteil, der aus der Erfüllung dieser Forderung erwächst, zu erkennen ist, [da] nicht nur der Vorteil für den Menschen, an den die auf das Wunder gestützte Forderung gerichtet ist, sondern auch die Art und Weise, wie das Wunder zustande kommt, undurchschaubar ist. Nun gibt es drei Modi des gesunden Menschenverstandes: 1) Verständigkeit und Vorsicht, 2) den defizienten Modus der Unverständigkeit und Unvorsichtigkeit, 3) die Schlauheit, d. h. die Verständigkeit und Vorsicht, die, auf halbem Wege stehen bleibend, sich bereit findet, ungerechte oder unedelhafte Mittel zu gebrauchen, m. a. W. der *Betrug* (cf. *L* 35 Abs. 2). Im Horizont des gesunden Menschenverstandes bietet sich daher folgende Erklärung des Wunders dar: das »Wunder« ist ein Betrug, mit dem der Schlaue die Unverständigen täuscht – entweder ein Taschenspielerkunststück oder eine wirkliche Kunstleistung, die zu betrügerischen Zwecken als Wunder ausgegeben wird.

Die Kunst ist nicht erst von Hobbes zur Grundlage der philosophischen Orientierung gemacht worden. Sie war von derselben massgebenden Bedeutung für die Reflexion der Sophistik einerseits und der Sokrates' und Platons andererseits, und sie ist daher massgebend geworden für die gesamte philosophische Tradition. Von dieser fundamentalen Übereinstimmung aus wird die Tatsache verständlich, dass ein wesentlicher Teil der mittelalterlichen, auf der Voraussetzung der antiken Philosophie fussenden Wunderkritik völlig unverändert in Hobbes' Wunderkritik wiederkehrt.[293] Ein Teil der Wunderkritik – die Kritik auf Grund des gesunden Menschenverstandes, ist die *erste Stufe* der Hobbesschen Wunderkritik.

So wichtig diese Übereinstimmung ist – für das Verständnis der Hobbes eigentümlichen Voraussetzung ist wichtiger die Differenz, die Hobbes' Auffassung der »Kunst« von der traditionellen Auffassung trennt. Da »Kunst« und »Natur« streng korrelativ sind, muss sich der Sinn von »Kunst« von Grund auf ändern, wenn sich der Sinn von »Natur« von Grund auf geändert hat. Die von Hobbes verworfene philosophische Tradition versteht die Kunst als Nachahmung, bzw. als Verbesserung der Natur (Cf. Aristoteles, *Phys.* II 8,5 und *L* 7); sie setzt eben damit voraus, dass die Natur eine (verständliche) Ordnung ist. Behauptet man nun, wie Hobbes tut, die geschichtliche Unbegreif-

[293] Kraus

lichkeit der Natur, so kann die Kunst nicht mehr die Nachahmung der Natur sein; die Kunst verliert ihr natürliches Vorbild, sie wird zur vorbildlosen, souveränen Erfindung. Bleibt es nun aber dennoch oder vielmehr erst recht dabei, dass die Kunst das für die philosophische Orientierung massgebende Faktum ist, so hat die Kunst diese Bedeutung nunmehr aus einem anderen Grunde als bisher: die Kunst ist für Hobbes aus einem anderen Grund der Maßstab der Evidenz als für die Tradition. Allgemein gründet die Evidenz der Kunst darin, dass der Künstler in ausgezeichneter Weise *weiss*, was er tut. Dieses Wissen aber kann in ganz verschiedener Weise verstanden werden. Für den Urheber der Tradition, für Sokrates-Platon, ist das für den Künstler massgebende Wissen das Hin-weg-blicken-auf-etwas, nämlich auf eine Form, eine *Ordnung*, die er herstellen will. Und das Wissen des Künstlers ist darum ausgezeichnet, weil das Erkennen der Form oder Ordnung, durch die und um dere[n]t-willen jedes Ding ist, was es ist, eigentliches Erkennen ist. (Cf. *Gorgias*, 503e–504a mit *Phaidon*, *Rep*.)

Anhang
Zwei gestrichene Manuskriptstellen

Zu Seite 334.

⟨b). Die Möglichkeit der Offenbarung und des Wunders

Bemerkenswerter als Hobbes' Leugnung der Wiederauferstehung und der Existenz von Engeln ist seine stillschweigende Verwerfung des Gottesbegriffs, der seiner Kritik der Tradition zugrundeliegt. In dieser Verwerfung zeigt sich nämlich der prinzipielle Gegensatz zwischen der *radikalen* Aufklärung, deren bedeutendster Repräsentant Hobbes selbst ist, und der *gemässigten* Aufklärung, zu der wenigstens in gewissen Grenzen vor allem die Socinianer bzw. Deisten zu rechnen sind. Der Gottesbegriff, auf Grund dessen die gemässigte Aufklärung die Tradition bekämpft, ist durch den eindeutigen Primat der *mitleidigen Güte* gekennzeichnet; es geschieht also im Geiste der gemässigten Aufklärung, dass Hobbes im Zusammenhang seiner Kritik der Tradition die Lehre von den ewigen Höllenstrafen unter Berufung auf die Barmherzigkeit Gottes verwirft.[1] Für den Gottesbegriff der radikalen Aufklärung ist kennzeichnend der eindeutige Primat der *absoluten Macht*, demgemäss die Rede von Weisheit, Güte und Gerechtigkeit Gottes jeden Sinn verliert; im Sinn dieses für ihn in Wahrheit massgebenden Gottesbegriffs sagt Hobbes, dass der eigentliche Rechtsgrund aller menschlichen Leiden nicht die Sünde der Menschen, sondern die unwiderstehliche Macht Gottes ist: Gott kann die Menschen leiden machen, wie es ihm beliebt, auch wenn die Menschen nicht sündigen, ohne dass er ihnen damit unrecht tut;[2] er kann also insbesondere, ohne ungerecht zu sein, den

---

1 s. o. S. 318 f.
2 *L* c. 31 (190 f.)

Menschen ewige Leiden auferlegen, auch wenn sie diese Leiden nicht im mindesten verdient haben; nicht die *wesentliche* Barmherzigkeit und Güte Gottes, sondern die reine Willkür seines Dekrets – *faktisch* lehrt die Schrift nichts über ewige Strafen –, sichert gegen die traditionelle Lehre von den ewigen Höllenstrafen.[3] Es unterliegt keinem Zweifel, dass auch dieser Gedankengang eine argumentatio ad hominem ist; aber er steht wenigstens nicht, wie die Kritik der ewigen Höllenstrafen unter Rekurs auf die Güte und Barmherzigkeit Gottes, in offenbarem Widerspruch zu der für Hobbes massgebenden Theologie.[4]⟩

Anmerkung zu Seite 352, Absatz 1:

⟨Hobbes erkennt die »Wahrheit« der ersten Meditation ohne jeden Vorbehalt an. Der einzige Einwand, den er erhebt, betrifft nicht die *Wahrheit*, sondern die *Originalität* der ersten Meditation: nolim excellentissimum auctorem novarum speculationum illa vetera publicare. (*O* V 251). Die Bestreitung der Originalität ist völlig berechtigt – und Descartes gibt das in der *Responsio* auch anstandslos zu (l. c.) – bezüglich der beiden Argumente, die Hobbes allein erwähnt (1) incertitudo sensibilium; 2) difficultas dignoscendi vigiliam ab insomniis), aber keineswegs bezüglich des dritten, entscheidenden Arguments, des Deus-deceptor-Arguments, über das Hobbes kein Wort sagt. Lässt er das dritte Argument unerwähnt, weil er es für nichtig hält? Das ist unwahrscheinlich, weil er sich, wie der Charakter seiner ganzen Kritik beweist, die Gelegenheit, Descartes eines Irrtums zu überführen, nicht hätte entgehen lassen. Lässt er es also unerwähnt, weil es keinen Eindruck auf ihn macht, er es gleichsam nicht bemerkt? Dann muss er also, da er ja die

---

[3] Cur autem, si Deus in causa (sc. peccati) est, condemnamur nos? Responde mihi, qui sic rogas, cur Deus ab aeterno alios elegit, alios reprobavit, et quomodo ad poenas aeternas maximasque condemnavit eos, qui malum nondum aut fecerant aut cogitaverant, nec nisi Deo volente et vim praebente, facere aut cogitare potuerunt? Responde etiam, an figulo de vase, quod finxit, non sit licitum statuere quicquid vult? Indica denique, ubi Scripturae aperte dicant, omnes illos, qui a regno Dei excludentur, victuros esse sine morte secunda cruciandos in aeternum. *O* III 501.

[4] Vgl. das Urteil Leibnizens in seinen *Réflexions sur le livre de Hobbes* . . . § 8: ». . . il paraît en effet que suivant le sentiment de cet auteur, Dieu n'a point de bonté . . .« Vgl. auch § 12: ». . . cette opinion (sc. de Hobbes) qui dépouille Dieu de toute bonté et de toute justice véritable, qui le représente comme un tyran, usant d'un pouvoir absolu, indépendant de tout droit et de toute équité . . .«

Wahrheit der ersten Meditation ohne jeden Vorbehalt anerkennt, die beiden anderen Argumente für hinreichend zur Begründung des allgemeinen Zweifels gehalten haben. Das ist aber keineswegs der Fall; in Wahrheit ist also auch für Hobbes das dritte Argument massgebend. Aber – und dieses Aber kommt in versteckter Weise in seiner Kritik der beiden ersten Argumente, dass sie nämlich »*alt*«, nicht originell seien, zum Ausdruck – das dritte Argument ist das einzige originelle Argument Descartes' (vgl. Krüger l. c.). Von dieser Tatsache aus muss man, wie uns scheint, Hobbes' merkwürdige Kritik der ersten Meditation verstehen. Die beiden Philosophen gerieten wenig später in einen Prioritätsstreit bezüglich der mechanischen Naturerklärung, der die sachliche Auseinandersetzung von vornherein erschwerte und alsbald völlig unmöglich machte (vgl. hierüber Fr. Brandt, *Thomas Hobbes' mechanical conception of nature*, Copenhagen/London 1928, 132 ff.). Während Hobbes in diesem Streit mit gutem Gewissen und überdies unter Berufung auf Zeugen seine Unabhängigkeit von Descartes behaupten konnte, verhält es sich bezüglich der Grundlegung der Wissenschaft vermittelst des Rückgangs auf das Bewusstsein anders: hier war die Priorität Descartes' – d. h. die Priorität des *Discours de la méthode*, in der die Zweifelsbetrachtung, wenngleich noch unter Weglassung des Deus-deceptor-Arguments, vorgetragen wird, vor den *Elements* – nicht anzufechten. Hier gab es für den um seine Originalität schwerlich weniger als Descartes besorgten Hobbes keine andere Möglichkeit als die, Descartes' Zweifelsbetrachtung als banal, als altbekannt zu entwerten. Dies aber konnte er nur tun, indem er auf die originelle Argumentation Descartes' überhaupt nicht einging. Hätte er aber dazu noch die beiden ersten Argumente (»illa vetera«) als unzulänglich verworfen, so hätte er damit die Grundlage in Frage gestellt, auf der er bereits damals die Naturwissenschaft zu errichten begonnen hatte.⟩

Teil II

Briefe

Korrespondenz
Leo Strauss – Gerhard Krüger

1

Berlin, den 24. Sept. 1928.
[Postkarte]

Sehr geehrter Herr Dr. Krüger!
Da das 2. Exemplar meiner Arbeit noch immer bei meinen Vorgesetzten sich befindet, muss ich mich an Sie wenden, Sie um baldige Rücksendung des in Ihrem Besitz befindlichen Exemplars ergebenst bitten; denn ich muss, um Überraschungen zu vermeiden, das Ganze nochmals genau durchsehen. Ich gestatte mir, Sie an Ihre Zusage zu erinnern, mir freimütig und ausführlich Ihre Ansicht über meine Behauptungen zu sagen.

Ich grüsse Sie mit ausgezeichneter Hochachtung

ergebenst
LStrauss.

meine Adresse: Berlin W 30
Motzstrasse 35 a
bei Arend.

2

Berlin W 30, den 28. November 1929
Bayer. Platz 3.

Lieber Herr Krüger!
Ich hatte Ihnen versprochen, Ihnen gleich nach meiner Ankunft in Berlin das Schreibmaschinen-Ms. meiner Arbeit zu schicken. Als ich in Berlin

ankam, fand ich die ersten Fahnen vor; da sagte ich mir, dass ich so lange warten wollte, bis das Ganze ausgedruckt wäre. Nun ist es so weit; ich schicke Ihnen also die Arbeit im Umbruch zu; selbstverständlich können Sie, wenn das Buch erschienen ist, ein reguläres Exemplar bekommen; aber das Erscheinen wird noch einige Zeit auf sich warten lassen. Im Umbruch fehlt ein Anhang, der aber nur Philologisches (Quellen-Nachweisungen) enthält.

Ich würde mich sehr freuen, wenn Sie sich die Mühe machen wollten, mir Ihr Gesamt-Urteil und – vor allem – Ihre konkreten Bedenken mitzuteilen. Wie denken Sie vor allem über den Versuch, die Aufklärung von Epikur aus, bzw. in Abhebung gegen ihn, zu verstehen? Die Grenzen dieses Versuchs hat mir Ihr Hume-Vortrag deutlich gezeigt. Aber geht bei der ausschliesslichen Orientierung an dem Willen zur »Autonomie« nicht das Verständnis wichtigster Momente der Aufklärung verloren? Über diese Frage des richtigen Ansatzes für die Interpretation der Aufklärung würde ich mich sehr gern mit Ihnen auseinandersetzen.

Kennen Sie die Tetenssche beatitudo-Kritik? Sie erinnert mich sehr an die Kantische, wie ich sie aus Ihrer Arbeit kennenlernte. Über Tetens schreibt Felix Günther – ein Lamprecht-Schüler –, Die Wissenschaft vom Menschen. Ein Beitrag zum deutschen Geistesleben im Zeitalter des Rationalismus (Gotha 1907). In diesem Buch finden sich manche interessante Daten. Ich nehme an, dass Sie es nicht kennen.

Empfehlen Sie mich, bitte, Ihrer Frau und seien Sie herzlichst gegrüsst

von Ihrem

Leo Strauss.

3

Berlin, den 7. Januar 1930
Bayrischer Platz 3.

Lieber Herr Krüger!
Ich möchte Ihnen bereits heute meinen herzlichsten Dank für Ihren Brief aussprechen, der erheblich dazu beitragen wird, mein allgemeines Missbehagen an meiner Arbeit in konkrete Anzweiflung und Veränderung meines bisherigen Fragens überzuführen. Ich möchte Ihnen ferner schon jetzt Einiges auf Ihre Kritik erwidern, das ich nunmehr, d. h. ein Jahr

nach Abschluss der Arbeit, klarer sagen kann, als es in der Arbeit selbst geschehen ist. Übrigens zwang mich mein Angestellten-Verhältnis dazu, gewisse Dinge in der Arbeit zu verschweigen; denn mein Vorgesetzter war der Meinung, dass mein primitives Interesse an der Beantwortung der der Aufklärung vorschwebenden Frage die »Objektivität« der Untersuchung gefährdete; ganz abgesehen davon, dass es meine Gesellschaft (Akademie für die Wissenschaft des Judentums) nicht geduldet hätte, dass meine atheistische Voraussetzung als Ausgangspunkt meiner Frage offen herausgestellt worden wäre. Ich resignierte – zum Schaden der Verständlichkeit meines Buches. Im übrigen habe *ich* dabei nicht viel verloren. Ich glaube, dass für die eigentliche Forschung an der sog. Denkfreiheit nicht viel liegt. Soviel zur Entschuldigung für die besondere, *grundsätzlich* nicht nötige Mühe, die ich Ihnen, als dem Leser meines Buches, mache. Nunmehr will ich Ihnen ganz kurz den eigentlichen, z. T. aus dem angegebenen Grund, z. T. aus jener sprichwörtlichen »Hilflosigkeit« in meiner Arbeit nicht genügend klar hervortretenden Kern meiner Überlegungen mitteilen. Es handelt sich um die Frage: Wie war es möglich, dass die Aufklärung *gesiegt* hat? Die gewöhnliche, noch von Franz Rosenzweig vertretene Ansicht lautet: die Aufklärung hat gesiegt – über die Scholastik, aber nicht über die Offenbarung, über die Welt der Bibel. Als Index für die Unzulänglichkeit dieser Antwort dient mir die Wunder-Kritik: der Wunder-Begriff ist biblisch und er hat infolge der Aufklärung seine Kraft und Wahrheit verloren. (Er ist heute eine Verlegenheit; lesen Sie doch, bitte, gelegentlich in Rosenzweigs »Stern der Erlösung« S. 119 ff.; R. hat erkannt, dass das Wunder-Problem zentral ist; und wie muss er die aufklärerische Wunder-Kritik *»interpretieren«*, um das Wunder – und was für ein Wunder! – behaupten zu können!). Was hat aber die Aufklärung hinsichtlich des Wunders erreicht? Sie hat nur erreicht, dass sie sich, d. h. den *schon* aufgeklärten Menschen, gegen das Wunder sicherte; sie hat eine für Wunder unerreichbare Position geschaffen. Aber das Wunder ist doch seinem Sinn nach nur auf Grund des Glaubens als Wunder zu erfahren; damit ist also der aufklärerische Vorstoss kraftlos gemacht. Offenbar nicht – wie ich, wiederum unter Berufung auf die Tatsache, dass der Wunderglaube kraftlos geworden ist, behaupte. An diesem Punkt – spätestens an ihm – wird klar, dass die Aufklärung ihren Sieg nicht der wissenschaftlichen Widerlegung der offenbarungs-religiösen Behauptungen verdankt. Sie verdankt ihren Sieg einem bestimmten *Willen*, den man *cum grano salis* als Epikureisch kennzeichnen darf.

Dieser Wille scheint mir kein Rechtsgrund der Aufklärung gegen die Offenbarungs-Religion zu sein. Das Indizium hierfür ist die Tatsache, dass das aus der Epikureischen Grundgesinnung stammende Verständnis der Religion Jedem, der ein Gebet auch nur intellektuell vorgreifend versteht, als unangemessen evident ist. Damit der soziale Sieg der Aufklärung – eine nicht bindende Tatsache – zu einem totalen werde, dazu musste ein *anderer* Wille gegen die Offenbarungs-Religion auftreten. Einen solchen sehe ich sich andeuten in Macchiavelli, Bruno und Spinoza (es kommt hierbei natürlich nicht auf den »Pantheismus« der beiden letzteren Männer an), zu extremster Darstellung gelangen in Nietzsche und seine Vollendung erreichen in – »Sein und Zeit«, ich meine in der Interpretation des *Rufs* des Gewissens und in der dort gegebenen Beantwortung der Frage: *wer* denn rufe. Erst von Heideggers Daseins-Interpretation aus dürfte eine angemessene *atheistische* Interpretation der Bibel möglich sein. (Der Fortschritt, den die Religions-Kritik Heidegger zu verdanken hat, wird am deutlichsten, wenn man Heideggers Auffassung des Verhältnisses von »Sehen« (θεωρειν) und »Hören« mit gewissen Sätzen in Feuerbachs Wesen der Religion konfrontiert). Die Religion ist erst dann überwunden, wenn sie atheistisch angemessen interpretiert werden kann. Also: der Sieg der Aufklärung, d.h. der Sieg des »wissenschaftlichen Weltbilds« – worunter ich *nur* verstehe: den Verlust der Möglichkeit, an Wunder zu glauben – ist vertretbar allein auf Grund einer bestimmten *Gesinnung*, nicht auf Grund dieses »Weltbilds« selbst.

Der eben skizzierten allgemeinen Tendenz ordnet sich die Unterscheidung von antiker (Epikureischer) Kritik und moderner, auf den sozialen Frieden ausgerichteter Kritik ein. Der soziale Friede wird Ziel, weil es nunmehr nicht mehr primär um Beseitigung des *furchtbaren* Wahns, sondern um die Beseitigung des Wahns, des *wahnhaften Glücks*, im Interesse der Herstellung des *wirklichen* Glücks geht. Im Sinn jener allgemeinen Tendenz kommt es darauf an, dass sich auch in dieser Hinwendung zur »Wirklichkeit« die Stellung Nietzsches vorbereitet.

Ich bin an die Arbeit ohne alle methodischen Reflexionen und Sicherungen herangegangen. Vielleicht weil ich zu Reflexionen von einer bestimmten Abstraktheits-Grenze an nicht tauge. Hier würde ich einfach Sie – und Klein – bitten, mir auf die Beine zu helfen. Mir war nur Eines klar: dass ich nicht an Gott glauben *kann*. Ich legte mir das so zurecht: es gibt eine idea Dei innata, omnibus hominibus communis; dieser idea kann ich meinen assensus geben oder versagen; ich glaubte,

ihn versagen zu müssen; ich musste mir klarmachen: warum? Ich musste mich rechtfertigen vor dem Forum der jüdischen Tradition; und zwar, ohne jede geschichtsphilosophische Reflexion, einfach weil ich es nicht für vertretbar gehalten hätte, eine Sache, um derentwillen meine Vorfahren alles nur Denkbare auf sich genommen hatten, aus Leichtsinn und Bequemlichkeit preiszugeben. Ich fragte mich also: Warum? Die nächste Antwort gab mir die jüdische Tradition selbst, die den Ketzer schlechthin als Epikureer bezeichnet. Ich fing daher an, mich mit den Epikureern zu befassen, und gewann bald die Überzeugung, dass diese Alten mit ihrer Bezeichnung den Nagel auf den Kopf getroffen hatten: »zunächst und zumeist« war die Abtrünnigkeit in der Tat »Epikureischer« Provenienz. Aber doch nicht immer. Ich versuchte, mir über die verschiedenen Gründe des Atheismus klarzuwerden; *daher* also die scheinbar typologische Darstellung des ersten § meiner Arbeit, und wirklich *nicht* aus romantischer Freude am »Reichtum des Lebens«. Diese »Typologie« hat zu ihrem Vorbild viel eher etwa des Fr. Buddeus Aufzählung der verschiedenen Gründe, die den Menschen zum Unglauben führen. Dass sich diese Orientierung von meinen Voraussetzungen aus nicht mehr vertreten lässt, konzediere ich Ihnen selbstverständlich; damit zugleich, dass gewisse ungezügelte Formulierungen über das Epikureertum als eine ewige Möglichkeit des Menschen sehr der Nachprüfung bedürfen. Ihre grundsätzlichen Thesen über die geschichtlich-exklusive Bestimmtheit des Menschen kann ich mir freilich noch nicht zu eigen machen.

Ich wollte Ihnen noch einige Seiten schreiben. Aber ich muss jetzt zu Bett, und in den nächsten Tagen komme ich bestimmt nicht zum Schreiben. Ich verschiebe daher die Antwort auf Ihre eigentlichen Bedenken. Ich werde warten, bis ich Ihre Kritik meiner ganzen Arbeit in den Händen haben werde.

Hoffentlich nützt Ihnen dieser Brief trotz seiner Unvollständigkeit etwas bei der Lektüre meiner Arbeit.

Indem ich Ihnen nochmals danke – insbesondere auch für die Besorgung der Mendelssohn-Auskunft –, grüsse ich Sie und Ihre Frau herzlichst

Ihr

Leo Strauss.

8. Januar 1930.

Ich komme erst heute dazu, den Brief abzuschicken. Da ich nunmehr daran gehen möchte, meine in der Ihnen vorliegenden Arbeit begonnene Untersuchung in der Form einer Analyse der Hobbes'schen Anthropologie fortzuführen, so läge mir, abgesehen von Ihren prinzipellen Äusserungen, insbesondere auch daran, Ihre Bedenken gegen die in meiner Arbeit (§ 4 der Einleitung und S. 222 ff.) freilich nur angedeutete Hobbes-Auffassung kennenzulernen. Wenn Ihnen etwas auffällt, so denken Sie, bitte, daran, es zu notieren.

4

Berlin-Neutempelhof, 26.6.30.
Hohenzollernkorso 11.

Lieber Herr Krüger!
Ich falle Ihnen mit einer Bitte ins Haus. Ich höre durch Klein, dass Sie im Winter ein Augustin-Seminar abhalten. Voraussichtlich komme ich im Dezember nach Kirchhain. Könnte ich in Ihrem Seminar ein Referat halten? Ich möchte sprechen über »Aufklärung im Mittelalter«. Ich würde darin allerdings nur die jüdische und die islamische Entwicklung behandeln. Aber bei den zahlreichen und erheblichen Analogien mit der christlichen Entwicklung würde sich das, was ich sagen würde, in den Rahmen Ihres Seminars einfügen. Ich schreibe Ihnen deshalb schon jetzt, weil ich den Zwang einer, wenn auch noch so losen, Verpflichtung, eine bestimmte Untersuchung abzuschliessen, haben möchte, um mich nicht allzusehr zu verzetteln.

Ich hatte meine Arbeit über einen jüdischen Scholastiker – Gersonides – als reine »Lernarbeit« begonnen, ausserdem auch, weil ich ja den Leuten, die mich bezahlen, irgendwelche Elaborate liefern muss. Ich merkte aber bald, dass sich die Arbeit so stumpfsinnig nicht durchführen lässt, einfach weil der Gegenstand zu aufregend ist. Es handelt sich um das Problem jener gemässigten (d. h. nicht-atheistischen) Aufklärung, über die ich aus Ihrer Kantarbeit mancherlei gelernt habe. Im jüdisch-arabischen Mittelalter liegen die Verhältnisse, äusserlich betrachtet, ähnlich wie im 18. Jahrhundert: Prävalenz des Vorsehungs-Glaubens, des Glaubens an den gütigen Gott über den Glauben an den Rechen-

schaft fordernden Gott und *folglich* Glaube an die Suffizienz der Vernunft. Bei näherem Zusehen aber zeigen sich bedeutungsvolle Differenzen. Im 18. Jahrhundert Primat der Moral (Sokrates-Verehrung), im Mittelalter Primat der Theorie. Im 18. Jahrhundert wird das »moralische Gesetz« als ein Natur-Recht entwickelt, das zu seiner Ergänzung ein positives, staatliches Gesetz verlangt. In der jüdisch-arabischen Philosophie spielt das Natur-Recht keine Rolle, jedenfalls nicht die Rolle, die es in der christlichen Entwicklung hat. Dies hängt damit zusammen, dass bei den Juden u. Arabern das positive Gesetz zugleich politisches und »kirchliches« Gesetz ist. Das positive Gesetz Mosis bezw. Mohammeds ist die *eine*, zur Leitung des Lebens auf die (in der Theorie bestehende) Glückseligkeit hin genügende, verbindliche Norm. Moses bezw. Mohammed werden verstanden als Philosophen-Gesetzgeber. Voraussetzung hierfür ist die auf den Platonischen Staat zurückgehende Vorstellung. Das jüdisch-arabische Mittelalter ist also insofern viel mehr »antik« als das 18. Jahrhundert; es hat durch die Anknüpfung an die antike Idee des konkreten Nomos und des Nomothetes mehr als das naturrechtliche 18. Jahrhundert die Möglichkeit, die konkrete Offenbarungs-Ordnung zu akzeptieren.

Ich hoffe, Ihnen im Winter Genaueres, Durchdachteres und Verständlicheres sagen zu können. Ich wäre Ihnen dankbar, wenn Sie mir bald Bescheid gäben, ob sich mein Referat in der von mir vorgeschlagenen Weise einordnen lässt.

Bitte, grüssen Sie Ihre Frau, und seien Sie selbst herzlichst gegrüsst von

Ihrem

Leo Strauss.

P. S. Ich habe ganz vergessen, zu erklären, warum ich mich gerade an Sie mit meiner Bitte wende. Dies geschieht selbstverständlich deshalb, weil ich Ihre Ansicht über meine Auffassung hören möchte.

5

Kirchhain, den 27. Februar 1931.

Lieber Herr Krüger!
Die Stelle über »Politik und Kosmos« findet sich Eth. Nic. Z 7 (1141a21).

Beiliegend also der Konspektivismus, mit der freundlichen Bitte, ihn

Gogarten zuzuleiten. Ich denke mir die Ausarbeitung in der Weise, dass ich die in der 2. Hälfte angedeutete Kritik ausführlich mache, insbesondere, indem ich zeige, wie Mannheim völlig »hilflos« bleibt, indem er nach der Politik als Wissenschaft und nach der Utopie fragt, ohne durch Plato erleuchtet zu sein (Entschuldigen Sie den barbarischen Satz!). Diese Tendenz bringe ich zum Ausdruck, indem ich dem Ganzen die Überschrift gebe: Sophistik der Zeit. Ich werde die Thesen, die ich in meinem Vortrag über die religiöse Lage der Gegenwart ausgeführt habe, (die 2. Höhle usw.) hineinarbeiten. Ich habe die Hoffnung, dass der Aufsatz so umgearbeitet, wie ich es jetzt plane, Ihnen einleuchten und Sie amüsieren wird, jedenfalls viel besser sein wird als jetzt. Also: wenn Gogarten bereit ist, den Aufsatz vermehrt und verbessert einem geeigneten Verleger zu empfehlen, sei es als Beitrag zu einer Zeitschrift, sei es als selbständiges Heft, so werde ich mit Freude an die Ausarbeitung herangehen.

Sonntag fahre ich nach Berlin zurück. Ich möchte mich nicht endgültig verabschieden, ohne Ihnen nochmals von ganzem Herzen für die wichtigen und vielfachen Anregungen und Belehrungen zu danken, die Sie mir durch Ihre Vorlesung und in der privaten Unterhaltung gegeben haben. Ich danke auch Ihrer Frau nochmals herzlich für ihre Freundlichkeit.

Mit herzlichem Gruss für Ihre Frau und Sie

Ihr

Leo Strauss.

6

Berlin-Neutempelhof, den 7. Mai 1931.
Hohenzollernkorso 11.

Lieber Herr Krüger!

Ich übersende Ihnen gleichzeitig mit diesem Brief die Aushängebogen des von mir mit-herausgegebenen 2. Bandes der Mendelssohn-Jubiläums-Ausgabe. Von mir sind besorgt: Pope ein Metaphysiker; Sendschreiben an den Magister Lessing; Kommentar zu den »Termini der Logik«; Abhandlung über die Evidenz. Wenn Sie sich gelegentlich einmal meine Einleitungen ansehen und mir mitteilen würden, wie Sie zu

den in ihnen angedeuteten Thesen (z. B. betr. Rousseau) stehen, wäre ich Ihnen sehr dankbar.

Vergangenen Montag hielt ich einen Vortrag über Cohen und Maimonides. Ich versuchte zu zeigen, dass Cohen mit seiner Behauptung: Maimonides sei *im Grunde* Platoniker, und *nicht* Aristoteliker, gewesen, *trotz allem* recht hat; freilich kann man das nicht so *direkt* zeigen, wie C. das getan hat. Ich habe in diesem Vortrag meine These über die islamisch-jüdische Scholastik (dass sie die Offenbarung in dem durch Platos Staat und Gesetze abgesteckten Rahmen versteht) zum ersten Mal publiziert. Schade, dass Sie nicht da waren; ich hätte gern Ihre Meinung gehört. Sie hätten auch gesehen, wie viel ich von Ihrer Plato-Vorlesung profitiert habe.

Klein hat mir erzählt, dass sie tief in der Arbeit stecken; ich hoffe, dass Sie trotzdem noch im Lauf dieses Jahres nach Berlin kommen werden.

Ich bitte Sie, Ihre Frau in meinem Namen herzlich zu grüssen, und grüsse Sie selbst herzlich

Ihr

Leo Strauss.

7

Wandlitzsee, den 23. Mai 1931.

Lieber Herr Krüger!

Ich benutze die Ruhe des Pfingstsonntags, um Ihnen in einer Angelegenheit zu schreiben, die mir schon längere Zeit durch den Kopf geht. Es handelt sich um eine Angelegenheit, die meine Person betrifft, und sonst nichts. Ich muss Sie also von vorne herein um Entschuldigung bitten, dass ich gerade Sie, der Sie bis über die Ohren in Arbeit stecken, damit behellige. Aber die Verkettung der Umstände will es, dass der einzige Weg, meine Angelegenheit zu fördern, den ich sehe, über Sie führt. Also ..

Klein erzählte mir, Sie hätten ihn in Marburg gelegentlich gefragt, warum ich mich eigentlich denn nicht habilitierte, worauf er geantwortet habe: ich hätte es ja so, wie ich es habe, gut, wenigstens in geldlicher Hinsicht besser als ein Privatdozent. Klein unterschätzte dabei, welchen Wert es für mich hätte, nicht immer allein in meiner Bude in Neutempel-

hof zu sitzen, sondern durch die Lehrverpflichtung zu viel fleissigerer Arbeit angetrieben und in mancherlei Betracht in der Arbeit angeregt zu werden; und er vergass, dass nach menschlichem Ermessen meine jetzige finanzielle Basis durch eine etwaige Habilitation nicht erschüttert würde. Kurz: ich möchte mich sehr gern habilitieren.

Dagegen gibt es natürlich von mir aus Bedenken, private und nicht-private. Private: wider das Hineingezogen-Werden in das »Weltleben« (denn offenbar ist das Leben an einer Universität nicht gerade *vita* contemplativa); und dagegen lehnt sich meine Bequemlichkeit und noch anderes auf. Nicht-private Bedenken: diese haben mein Judentum zum Gegenstand. Bei der schändlichen Nationalisierung aller guten Dinge, und so auch der Wissenschaft, ist die Tatsache nicht gleichgültig, dass ich, vor die Frage gestellt: welcher Nation ich sei, antworten würde: Jude, und *nicht* Deutscher. Ich könnte bei einer etwaigen Habilitation darüber gar keine Unklarheit lassen, und das würde die Schwierigkeit, welche die Habilitation eines Juden an sich schon hat, noch vermehren. Aber *trotz aller Bedenken* erscheint es mir gut und richtig, die nötigen Schritte zu unternehmen, um mich zu habilitieren.

Und nun werden Sie sich wundern, auf wen meine Augen gefallen sind: auf Tillich!! Für Tillich spricht, dass er kein Antisemit ist, dass er infolge seines Konspektivismus nicht die Zugehörigkeit zu einem abgestempelten Standpunkt verlangt, dass er in Frankfurt ist. Denn was immer man gegen Frankfurt sagen mag: ich zöge es – übrigens auch aus ökonomischen Erwägungen – etwa Giessen u. ä. vor.

Die Möglichkeit »Tillich« hatten Klein und ich uns zusammen ausgedacht; Klein sagte mir dann weiter, dass Sie Tillich kennen, bei ihm einen Stein im Brett haben.

Lieber Herr Krüger! Ich kann nach dieser Vorbereitung meine Bitte formulieren: Können Sie Tillich, wenn Sie ihn in Frankfurt sehen und Gelegenheit dazu haben, in geeigneter Weise auf mich hinweisen?

Die Sache hat den Haken, dass ich aus Geldgründen in diesem Jahr kaum in der Lage sein würde, Tillich in Frankfurt aufzusuchen. Ich muss mit meinem verfügbaren Geld nach Hamburg zu Cassirer fahren, um bei ihm zu erreichen, dass er bei einer etwaigen Rückfrage wenigstens nichts *gegen* mich tut. Da ich also selbst Tillich vorläufig gar nicht sehen kann, hätte ich ein um so grösseres Interesse daran, dass er durch Sie meinen Namen erfährt. Da er »offen für alles Neue« ist, wird er vielleicht meinen Vermutungen über islamische Scholastik und über Hobbes mit Wohlwollen gegenüberstehen.

Ich würde mich freuen, wenn Sie mir bald schreiben würden, wie Sie meine Bitte aufgenommen haben und wie Sie ihre Aussichten beurteilen.

Indem ich Sie bitte, *nicht* an den Teufel zu denken, dem man nicht den kleinen Finger reichen darf, indem ich Sie ferner bitte, Ihre Frau in meinem Namen herzlich zu grüssen,
grüsse ich Sie selbst herzlichst

Ihr

Leo Strauss.

8

Berlin, den 1. Juni 1931.

Lieber Herr Krüger!
Ich habe den Brief acht Tage liegen lassen; da ich noch heute zu ihm stehe, schicke ich ihn ab. Nehmen Sie ihn gut auf!

Inzwischen bin ich in den vollen Besitz und in die Hälfte des Eigentums Ihres Kantbuchs gekommen. Ich werde es sehr bald lesen, genauer: studieren. Durchgeflogen habe ich schon die Einleitung und den Schluss, die ein klares Bild von Ihrer *Tendenz* geben: statt – wie die Neukantianer – Plato von Kant her zu verstehen, umgekehrt Kant und erst recht uns durch Plato in Frage stellen zu lassen.

Haben Sie Ihr Buch übrigens *Ebbinghaus* geschickt? Wenn nicht, würde ich Ihnen sehr dazu raten. Denn er wird bestimmt bei Ihnen für vieles das Wort finden, das ihm zu fehlen scheint.

Ich danke Ihnen jedenfalls herzlich für Ihr Buch, dessen Studium mir, nachdem ich selber etwas weiter gekommen bin – mir wird immer klarer, dass *Hobbes* vor dem selben Problem stand wie Kant; die Parallelen gehen erstaunlich weit –, sehr viel nützen wird.

Ich danke Ihnen für Ihren freundlichen und interessanten Brief vom 12. Mai. Die Aussicht, von Ihnen besprochen zu werden, erfreut mich immer wieder. Ob ich Ihr Buch besprechen werde, hängt davon ab, ob Hinneberg es noch nicht vergeben hat und ob die Fertigstellung der Rezension einige Monate Zeit hat. Denn ich bin in den nächsten Monaten stark beschäftigt, da ich einen Aufsatz für das Korrespondenzblatt der Akademie über einen etwas intrikaten Gegenstand schreiben muss.

Hätte ich Geld, so würde ich nach Marburg kommen, um Ihnen und den etwaigen sonstigen Interessenten meinen Cohen-Maimonides-Vortrag zu halten. Ich glaube, dass ich mich mit Ihnen über diesen Gegenstand verständigen könnte. Ihr Eventual-Vorschlag, betr. eventuellen Kantgesellschafts-Vortrag in Marburg, hat mich sehr interessiert; wenn sich das ohne besonderen Aufwand einrichten liesse, wäre ich sehr erfreut.

Indem ich auf eine nochmalige captatio benevolentiae verzichte, Ihnen aber nochmals herzlich danke, grüsse ich Ihre Frau und Sie herzlich

Ihr

Leo Strauss.

9

Berlin, den 28. Juni 1931.

Lieber Herr Krüger!

Haben Sie vielen Dank, für Ihren freundlichen, ausführlichen und sehr instruktiven Brief. Ich hatte noch nicht einmal damit gerechnet, dass Sie schon jetzt schrieben, und bin umsomehr erfreut. Die Aussichten, die Sie mir eröffnen (Teddy Wiesengrund, Mannheim, Horkheimer etc.), sind nun allerdings weniger erfreulich. Aber da man auf einen Hammel nicht fünf Beine erwarten darf, so würde ich in den saueren Apfel beissen. Ich glaube, schon durch meine ländliche Herkunft gegen den konspektiven Crêpe de Chine-Geist geschützt zu sein. Schrecklich wären gesellschaftliche Verpflichtungen; aber die wären eben doch nur schrecklich, sie würden mich nicht an der Hauptsache irre machen. Ich danke Ihnen also jedenfalls herzlich für Ihre Erkundungen und für Ihre Bereitschaft, meine Interessen weiterhin wahrzunehmen.

Ihr Vortrag würde mich natürlich sehr interessieren. Könnten Sie mir nicht kurzfristig Ihr Konzept zur Verfügung stellen? Klein und ich würden es wohl gemeinsam entziffern können.

Die ersten 60 Seiten Ihres Buches habe ich wieder gelesen. Sei es, dass das die Folge der Gedrucktheit ist, sei es, dass Sie auch im einzelnen noch einiges geändert haben – das Buch gefällt mir jetzt *noch* besser als im Manuskript. Zum Teil ist es natürlich durch die Umarbeitung und Verkürzung schwieriger geworden (insbesondere § 9 ist sehr schwierig).

§ 8 ist für mich wegen Hobbes ein gefundenes Fressen. Ein kleiner Schönheitsfehler ist S. 61 das Fragezeichen hinter Manes. Manes ist – oder gilt für – der Begründer des Manichäismus (s. Bayle, Dict., Art. Manichéens, 1. Satz). Dies, bitte, in der zweiten Auflage zu berücksichtigen.

Ich bin gerade dabei, einen Aufsatz fertig zu stellen, in dem ich u. a. den Platonismus der arabisch-jüdischen Philosophie behandeln werde. Mir wäre es sehr lieb, wenn ich Ihnen diesen Aufsatz im Schreibmaschinen-Manuskript vorlegen könnte; ich könnte dann Ihre Bedenken noch berücksichtigen.

Grüssen Sie vielmals Ihre Frau in meinem Namen, und seien Sie selbst herzlichst gegrüsst von

Ihrem

Leo Strauss.

Wollen Sie, bitte, Gadamer und Löwith, wenn Sie sie sehen, vielmals in meinem Namen für ihre Zusendungen danken.

10

Berlin, den 8. Juli 1931.

Lieber Herr Krüger!
Entschuldigen Sie, bitte, dass ich Sie schon wieder angehe. Aber dieses Mal ist es eine Sache, zu deren Regelung eine Postkarte genügt. Also:

Ein guter Bekannter, der mit Erich Frank sehr befreundet ist und mit diesem gelegentlich über mich gesprochen hat, hat sich spontan erboten, an Frank zu schreiben, um ihn zu bitten, für mich bei Tillich zu intervenieren. Halten Sie das für opportun? Hat Frank bei Tillich einen Stein im Brett? – Wären Sie bereit, auch im Fall einer »Parallelaktion« Franks mit Tillich gelegentlich zu sprechen? Denn ich glaube, dass Sie wegen Ihrer theologischen Intentionen für Tillich einfach »interessanter« sind als Frank und daher Ihr Urteil bei ihm mehr gilt als das Franks; oder, wenn es auch nicht *mehr* gelten sollte, so gilt es jedenfalls *anders*, ich meine, so verbürgt es ihm anderes, als das Urteil Franks.

Es grenzt an Verbrechen, dass ich Ihnen so viel Ihrer kostbaren Zeit fortnehme, in purem Egoismus; ich kann nur hoffen, durch gelegentliche

Unterstreichung meiner altruistischen Komponente Sie davon überzeugen zu können, dass ich nicht ganz unmoralisch bin. –

Ich möchte Ihnen etwas *anvertrauen*, was Sie nicht weniger als mich angeht. Ich bin beunruhigt darüber, dass Klein, wie es mir scheint, nicht genügend arbeitet. Einen heilsamen Zwang, etwas fertigzustellen, würde man sich davon versprechen dürfen, wenn er gezwungen wäre, über eines der Themen, die er behandeln will (z. B. causa und Kausalität) einen Vortrag zu halten. Hier in Berlin lässt sich das kaum arrangieren; wenigstens *ich* sehe keine Möglichkeit. Könnten Sie nicht in Marburg einen »Interessentenkreis« zusammenbringen? Die finanzielle Seite der Sache wäre bedeutungslos; denn an Honorar wäre nichts gelegen; und die Reisekosten würde ich hier in Berlin in irgend einer Weise auftreiben können. Wenn Sie meine Sorge nicht ganz verstehen können, so glauben Sie mir, bitte, trotzdem; vielleicht kenne ich die Gefahren, die Klein von seinem Phlegma her drohen, aus einem Jahre langen, beinahe täglichen Verkehr besonders gut. »Ermahnungen« sind ganz unangebracht; das Einzige, was man tun kann, ist ein Antrieb von der Art, wie ich ihn Ihnen vorgeschlagen habe. Ich habe in letzter Zeit über diese Frage mich mit Frau Herrmann ausgesprochen. (Der Gedanke, an Sie zu schreiben, ist mir erst nach diesem Gespräch gekommen; vielleicht werde ich auch Frau Herrmann nichts davon sagen, dass ich an Sie geschrieben habe). Frau H. und ich sind uns darüber einig gewesen, dass wir in nächster Zeit, unabhängig voneinander, mit Klein über seine Arbeiten sprechen müssen. Es wäre eine sehr willkommene Unterstützung für diese »Aktion«, Sie täten Klein einen sehr grossen Gefallen, wenn Sie durch einen solchen Vorschlag einen Druck auf ihn ausübten.

Klein würde mir diese »Fürsorge« sehr übel anrechnen; aber Sie werden begreifen, dass es Situationen gibt, in denen man auf die *Empfindungen* keine Rücksicht mehr nehmen darf. Ich schicke also trotz aller Bedenken den Brief ab. Mit herzlichen Grüssen für Sie und Ihre Frau

Ihr

Leo Strauss.

11

Berlin-Neutempelhof, den 25. Juli 1931.

Lieber Herr Krüger!
Entschuldigen Sie, dass ich Ihren Brief nicht, wie es sich wirklich gehört hätte, sofort beantwortet habe. Aber ich hatte den Kopf so voll! Akute Geldsorgen, Geldsorgen auf weitere Sicht – Gefahr des Abbaus –, meine Schwester im Doktorexamen (Philosophie bei Hartmann, der sie beschwor: »Nicht ein bischen Erkenntnistheorie?«, sich aber dann mit der Ideen-Hypothesis-Lehre des Phaidon u. ä. zufrieden gab). Gleichsam im ersten Augenblick des Aufatmens ergreife ich die Feder, um Ihnen von ganzem Herzen für Ihre so grossen und gewiss alles andere als angenehmen Bemühungen um meine irdische Zukunft zu danken. Das negative Resultat dieser Bemühungen konnte mich nicht verstimmen, weil der Grund dafür in einer prästabilierten Harmonie mit meinen Überzeugungen über »Kulturpolitik« steht: mein tiefster Widerstand gegen irgendwelche Bemühungen meinerseits, an einer deutschen Universität unterzukommen, ergab sich ja eben daraus, dass ich die »Überfremdung« der deutschen Universitäten als für keine der beiden Seiten tragbar halte: nicht für die Deutschen und nicht für die Juden; und ein Recht für die eigene Person zu arrogieren, weil man sich irgendwie für berechtigt hält, während man das Recht im allgemeinen anzweifelt, das ist unvertretbar. Ich bin daher mit dem negativen Resultat nicht so unzufrieden, wie Sie vielleicht gedacht haben. Aber nochmals – zum Abschluss der Episode – meinen herzlichsten Dank!

Was Klein angeht – ich habe es für richtig gehalten, Ihren Brief Frau Herrmann zu lesen zu geben. Ich übernehme selbstverständlich die volle Verantwortung dafür. Wie die Dinge liegen, war das notwendig und richtig.

Ich schicke Ihnen meinen Aufsatz mit. Ich wäre Ihnen dankbar, wenn Sie ihn bald einmal durchsähen. Es genügt für Sie Seite 1–5 und 23–37; der mittlere Teil ist allzu »mittelalterlich«. Sie werden sehen, wieviel ich von Ihnen gelernt habe. Aus technischen Gründen konnte ich Sie nicht zitieren. Da ich nur wenige Exemplare der Schreibmaschinen-Abschrift habe, wäre ich Ihnen für baldige Rücksendung dankbar.

Mit herzlichen Grüssen für Sie und Ihre Frau

Ihr

Leo Strauss.

12

Den 3. Oktober 1931.

Lieber Herr Krüger!
Ihr Brief kommt mir sehr willkommen. Ich hätte Ihnen längst geschrieben, wenn ich nicht befürchtet hätte, auch ohne Wiederholung meiner Bitte, als lästiger Mahner zu wirken. Nachdem Sie nun das Schlimmste – die Lektüre meines »Buches« – hinter sich haben, fällt das Bedenken weg.

Ich bin in grossen Schwierigkeiten: meine Akademie droht aufzufliegen. Ich muss damit rechnen, am 1. Januar vis-à-vis de rien zu stehen. Und Kirchhain kommt nicht mehr als letzte Rettung in Frage. Da ich keinerlei »Verbindungen« habe, sehe ich keinen Ausweg und bin also etwas verwirrt. (Die Folgen, die das für diesen Brief hat, wollen Sie gütigst entschuldigen). Das Unglück will es, dass ich nichts derart fertig habe, dass ich versuchen könnte, auf Grund seiner irgendwelche Schritte zu unternehmen. »Hobbes« braucht noch ein Jahr intensiver Arbeit. Der einzige potente Mann, den ich kenne, ist – lachen Sie nicht! – Hinneberg. Ich kann ihn aber nicht aufsuchen; ich muss warten, bis er mich bestellt; bestellen würde er mich, wenn die Rezension meines Buches ankäme. Sie begreifen daher, dass ich Ihnen sofort antworte.

1). Sie kennen Spinoza nicht. – Sie kennen aber doch die herrschende Ansicht z. B. aus Dilthey Ges. Schr. II. Sie wissen also, was ich *nicht* berücksichtige, wenn Sie wollen: vergesse oder nicht verstehe, was Dilthey verstanden hat: den »Pantheismus«. Ausserdem wird das Buch von Spinoza-sachverständiger Seite besprochen; beschränken Sie sich doch in Ihrer Besprechung auf das, was das Problem der Aufklärung überhaupt angeht.

2). Literatur über das Thema meines Buches, die beachtenswert ist, gibt es *nicht*. Sie müssten denn an Literatur über Geschichte der Exegese und Hermeneutik überhaupt denken (A. Merx, C. Siegfried, A. Schweitzer u. ä.). Aber in dieser Literatur wird das Problem der Voraussetzung des Unglaubens im allgemeinen umgangen.

Vielleicht beruhigt es Sie, dass »die grösste Spinoza-Autorität der Welt« (!) – der Jesuit v. Dunin-Borkowski (Sein Buch »Der junge Despinoza« steht in der Bibliothek des Marburger philos. Seminars.) das Buch 2 Mal lobend besprochen hat; ich lege Ihnen die Ausschnitte dieser Besprechungen bei, mit der Bitte, sie mir gelegentlich wiederzuschicken.

Der von D. hervorgehobene Ertrag meiner Schrift für die »apologetische Wissenschaft« meint wohl das selbe, was Sie »Unparteilichkeit« nennen.

Die Fehler meiner Schrift sind mir allzu bekannt: haben Sie nur kein Mitleid, auch in der Rezension selbst nicht! Ich wäre Ihnen nur sehr dankbar, wenn Sie die eigentliche Absicht des Buches so scharf aussprechen würden, wie ich es wegen der Zensur, der ich unterstand, nicht konnte.

Über Calvin müssen wir noch korrespondieren; ich habe jetzt nicht die Ruhe dazu. Ich glaube Ihnen gern, dass ich, durch Barth und Gogarten verführt, die Rolle der natürlichen Theologie bei Calvin unterschätzt habe. Meine Schrift ist ja eine einzige *Antwort* des Unglaubens auf den Glauben Barth-Gogartenscher Observanz – wenigstens der Absicht nach. Missverstehen Sie mich nur nicht dahin, als ob ich damals, als ich das Buch schrieb, gemeint hätte, angesichts des Glaubens-Charakters der beiden entgegengesetzten Positionen (Theismus und Atheismus) müsse man sich bei der Verschiedenheit der »Standpunkte« beruhigen. Die Tatsache, dass es die Kritik Nietzsches wenn auch nur der Intention nach gibt, war mir immer ein Beweis dafür, dass es nicht bei Verbeugungen bleiben kann.

Ich muss schliessen. Ich habe schon, bevor Ihr Brief ankam, einen langen Brief an Löwith geschrieben, und jetzt muss ich fort.

Entschuldigen Sie die Nervosität dieses Briefes!

Viele Grüsse an Ihre Frau und an Sie, und Ihnen meinen Dank für Ihre freundlichen Bemühungen,

Ihr

Leo Strauss.

13

Berlin, den 15. Oktober 1931.

Lieber Herr Krüger!

Da ist er schon wieder, der alte Quälgeist, werden Sie denken. Aber dieses Mal handelt es sich wenigstens nicht um die Rezension. Falls Sie via Gadamer von Hinneberg diesbezüglich gemahnt werden, so ist das wirklich nicht meine Schuld und ausschliesslich der onkelhaften Besorgtheit H.'s um meine »Laufbahn« zuzuschreiben. Nicht um die

Rezension also handelt es sich dieses Mal, sondern um folgendes: Meine Schwester sitzt nach ihrer Promotion arbeitslos in Kirchhain und möchte wenigstens nicht ganz vergessen, was sie gelernt hat; sie möchte daher die Marburger Bibliothek benutzen; dazu braucht sie eine Bürgschaft seitens eines Mitglieds des Lehrkörpers; sind Sie bereit, auf meine Bürgschaft meiner Schwester eine Bürgschaft auszustellen? Bejahendenfalls wäre es wohl das einfachste, wenn Sie die Freundlichkeit hätten, meiner Schwester (Bettina St., Kirchhain, Römerstrasse) mitzuteilen, wann sie diesbezüglich bei Ihnen vorsprechen kann.

Von Klein hörte ich, dass mein letzter Brief an Sie einen sehr bedrückten Eindruck gemacht habe. Das tut mir leid. Inzwischen habe ich mich von dem ersten Schrecken erholt. Ich werde versuchen, im Geiste meines grossen Lehrers im Kriege aller gegen alle mein Leben und meine Glieder nach Kräften zu verteidigen, wozu ich laut Naturrecht berechtigt bin.

Was Hobbes als Thema betrifft, so bin ich dabei, oder eigentlich schon damit fertig, zu zeigen, dass seine »politische Wissenschaft« eine Wiederholung der Sokratischen techné politiké darstellt, eine Wiederholung, die das Sokratische Problem allerdings sehr verflacht. Ich glaube, es wird auf diese Weise möglich, das, was der Volksmund Rationalismus nennt, präzis zu bestimmen. Ihr Kantbuch wird mir sehr zustatten kommen; mir wird immer klarer, dass die Problematik des Hobbes dieselben Strukturen hat wie die Kantische. Die Anthropologie in pragmatischer Absicht ist eine unpolitische, also engere Wiederholung der »Politischen Wissenschaft«. Augenblicklich bin ich dabei, die Kritik am Naturrecht seitens der zünftigen Juristen nachzuprüfen. Eine haarsträubende Gedankenlosigkeit – diese Kritik! Wenn ich meine Metakritik werde ausgearbeitet haben, werde ich sie Ihnen vorlegen. Wie sehr immer unsere Meinungen über die natürliche Theologie auseinandergehen mögen – über die Notwendigkeit und Möglichkeit des Naturrechts werden wir uns wohl verständigen. Für die Möglichkeit, dass das Naturrecht in einer Welt ohne Vorsehung möglich ist, würde mir Hobbes als Gewährsmann jetzt nicht mehr genügen, nachdem ich durch Plato über die Unhaltbarkeit des H.schen Ansatzes belehrt bin; mein Gewährsmann ist – Plato. Kennen Sie eigentlich den Mythos des Politikos?

Ich habe jetzt noch einen vierten Mann entdeckt, der bezüglich der Gegenwart als zweiter Höhle einer Meinung mit uns ist: Ebbinghaus. Sein Vortrag »Über die Fortschritte der Metaphysik« enthält einige ganz

ausgezeichnete Formulierungen; ich werde die Schrift in der D. L. Z. anzeigen.

Mit herzlichen Grüssen für Sie und Ihre Frau

Ihr

Leo Strauss.

14

Berlin-Neutempelhof, den 16. November 1931.
Hohenzollernkorso 11.

Lieber Herr Krüger!

Ich wollte Ihnen eigentlich erst schreiben, nachdem ich Ihre Rezension genau gelesen hätte. Aber deren Erscheinen zieht sich nun doch viel länger hinaus, als ich nach Hinnebergs Versprechungen erwartet hatte: sie soll in 2–3 Wochen erscheinen. Von der Ankunft Ihrer Rezension bei der DLZ erfuhr ich kurz vor dem Eintreffen Ihrer Nachricht durch einen Anruf Hinnebergs, der mich aufforderte, sofort zu ihm zu kommen und bei ihm Ihre Rezension durchzulesen. Kaum hatte ich eingehängt, da kam auch Ihr Brief. Ihre Versicherung, Sie hätten mich »nicht gerade schlecht gemacht«, liess mich befürchten, Sie hätten unverdiente Rücksicht walten lassen; umsomehr erfreute mich der Schluss Ihrer Rezension. Ich habe die Rezension in Hinnebergs Sprechzimmer zwei Mal durchgelesen, in Eile und in Erregung – in so grosser Erregung, dass ich mir über das Einzelne gar nicht mehr Rechenschaft geben kann. Jedenfalls bin ich Ihnen von ganzem Herzen dankbar dafür, dass Sie zusammenhängend und klar herausgestellt haben, was ich teils aus äusseren Gründen, teils aus Unvermögen nur rhapsodisch gesagt hatte. Ich kann Ihnen dafür nicht danken, ohne Ihnen zuvor für die Mühe des Lesens, der Sie sich unterzogen haben, gedankt zu haben. Wenn sich diese Mühe auch nur einigermassen gelohnt hat, so bilde ich mir ein, genug getan zu haben. Mehr hätte ich, als ich die Arbeit schrieb, keinesfalls leisten können, in Anbetracht der Vorurteile, in denen ich damals steckte.

Über das Schicksal Ihrer Abhandlung über die natürliche Theologie erfuhr ich weiteres durch Klein. Ich würde mich sehr freuen, sie einsehen zu können. Vielleicht komme ich Ende Dezember oder Anfang Januar nach Kirchhain und dann auch nach Marburg.

Die allgemeine Unsicherheit demoralisiert mich insofern, als ich es

mit meinen Pflichten gegenüber der Akademie nicht mehr so genau nehme und statt dessen mehr am »Hobbes« arbeite. Ich bin ein ordentliches Stück weitergekommen und sehe jetzt ein Ende immerhin ab. Nebenbei schreibe ich ein (nicht zum Druck bestimmtes) Vorwort, in dem ich das Desiderat des Naturrechts und um dessentwillen einer kritischen Geschichte des Naturrechts zu begründen versuche. Das, worauf es mir dabei vor allem ankommt, ist, hervorzuheben, dass die alleinige Voraussetzung der heutigen Skepsis gegen das Naturrecht das historische Bewusstsein ist. Wenn das historische Bewusstsein kein Fiaker ist, den man beliebig haltmachen lassen kann, so kommt man zu einer historischen Destruktion des histor. Bew. Dieses erweist sich als geschichtlich bedingt und beschränkt auf eine bestimmte Situation; es ist nichts anderes als der sich selbst undurchsichtige Versuch, die antike Freiheit des Philosophierens *wieder*zugewinnen: der Kampf gegen die Vorurteile ist die Urform des historischen Bewußtseins. Eine etwas präzisere Formulierung finden Sie in der beiliegenden Rezension.

Meine Schwester lässt sich entschuldigen, dass sie nichts mehr von sich hat hören lassen. Sie hat wider Erwarten eine Vertretung in Frankfurt angeboten bekommen und ist daher sofort dahin abgereist. Sie lässt Ihnen vielmals für Ihre Freundlichkeit danken, und ich schliesse mich diesem Dank an.

Mit herzlichen Grüssen für Ihre Frau und Sie

Ihr

Leo Strauss.

15

[ohne Datum]

Lieber Herr Krüger!

Ich komme heute mit einer ganz persönlichen Bitte. Voraussichtlich werde ich versuchen müssen, ein Stipendium der Notgemeinschaft für meine Arbeit über Plato bei den Arabern zu bekommen. Ich habe mir heute das Formular auf dem Büro der Notgemeinschaft geben lassen und gesehen, dass man da Auskunft geben muss über: »Wer kann über Ihre wirtschaftlichen Verhältnisse Auskunft geben?«. Ferner muss man die Anschrift der Eltern angeben. Das bedeutet: dass sich die Notgemeinschaft auf dem Bürgermeisteramt meiner Heimat nach der Vermögenslage meines Vaters erkundigen würde. Da mein Vater nun nicht im Sinne irgend eines Gesetzes »bedürftig« ist, würde die Auskunft so lauten, dass

ich keine Aussicht hätte, das Stipendium zu bekommen. Trotzdem steht fest, dass ich von meinem Vater keinen Pfennig erhalten kann. Wie kann ich die Klippe der Beantwortung jener Frage vermeiden? Ich nehme an, dass Sie damals, als Sie Stipendiat der Notgemeinschaft werden wollten, in einer ähnlichen Lage waren, und dass Sie mir daher als expertus einen Rat geben können. Darüber hinaus bitte ich Sie, mir eventuell weitere Ratschläge zu geben, die mir helfen könnten, das Stipendium zu bekommen, das mir die Beendigung der Untersuchungen über das oben genannte Thema und über Hobbes ermöglichen würde. Die Aussichten sind natürlich sehr schlecht. Aber ich *muss* es halt versuchen.

Viele Grüsse

Ihres

Leo Strauss.

16

Berlin, den 12. Dezember 1931.

Lieber Herr Krüger!

Haben Sie vielen Dank für Ihre wahrhaft erschöpfende Auskunft, das Vorgehen bei der Notgemeinschaft betreffend. Und erlauben Sie mir, die Reflexion nicht zu unterdrücken, dass es Menschen gibt, auf die man sich verlassen kann – was wohl auch durch gewisse dem Wortlaut nach widersprechende Schrift-Stellen nicht völlig ausgeschlossen werden sollte. Zur Sache bemerke ich noch, dass ich das Gesuch an die N. G. vorläufig zurückgestellt habe, um ein anderes, zweckmässigeres Stipendium zu betreiben: ein Auslands-Stipendium der Rockefeller-Stiftung für Political Science. Ich werde mir die Freiheit nehmen, unter den Personen, die über mich quâ Wissenschaftler Auskunft geben können, auch Sie zu nennen: der Sekretär sagte mir, dass man gerade mit der »jungen Generation« in Konnex gelangen möchte.

In Ihrer Sache habe ich nichts weiter gehört. Ich habe Hinneberg nur noch gelegentlich Kroners Urteil über Ihr Buch gesagt (von dem ich via Klein – Gadamer wusste). Die Widerstände, die es in K. möglicherweise gegen Sie geben könnte, wären vielleicht von der Seite Heimsoeth – N. Hartmann zu erwarten; so kombiniere ich wenigstens; aber gerade dies werden Sie selbst ja am besten übersehen.

Ob Sie an Hinneberg schreiben sollen, kann ich Ihnen nicht sagen:

ich habe den Eindruck, dass H. sich durch einen Brief von Ihnen geradezu *geehrt* fühlen würde: so sehr schätzt er Sie. Angesichts dieser Tatsache rät vielleicht ein gesunder Macchiavellismus zum Nicht-Schreiben. Aber sie kennen den mundus und seine Ordnungen besser als ich.

Dass Sie nicht an Ebbinghaus in der von Hinneberg vorgeschlagenen Weise schreiben wollen, leuchtet mir völlig ein; aber ich musste Ihnen ja H.' Vorschläge übermitteln. Was übrigens E. angeht: Kennen Sie seine Schrift über Kants Lehre vom ewigen Frieden und die Kriegsschuldfrage (in der selben Sammlung wie sein »Fortschritte der Metaphysik« erschienen)? Es würde mich sehr interessieren, zu erfahren, wie Sie die Thesen über Kants Lehre vom Recht und Naturstand beurteilen.

Inzwischen habe ich wieder etwas in Sein und Zeit gelesen. Was immer Sie gegen das Buch sub specie veritatis sagen mögen: es drückt doch in reinster Weise die Essenz der Modernität aus, d. h. *den* modernen Vorbehalt gegen Griechen, Juden und Christen. Die innere Schwierigkeit des Buches zeigt übrigens wohl nichts deutlicher als der Paragraph über Yorck: die Worte Yorcks über die moralische Absicht aller Philosophie scheinen mir mit der Absicht zitiert zu sein, »indirekt mitzuteilen«, worauf es auch H. entscheidend ankommt; von ihnen aus muss man wohl H.' direkte Äusserungen darüber, dass Philosophie keinen Machtspruch tun könne, u. dgl., pro reo interpretieren. Denn zum Spass sind die Stellen aus Yorck doch nicht angeführt worden.

Im Hochschulblatt der Frankfurter Zeitung vom 6. d. M. stehen einige zutreffende Bemerkungen Th. Haeckers über die Philosophie Tillichs als *Sophistik:* ich denke, dass sie Ihnen genau so gefallen wie mir.

Mit herzlichen Grüssen für Ihre Frau und Sie

Ihr

Leo Strauss.

17

Berlin, den 19. August 1932.

Lieber Herr Krüger!
Ich schicke Ihnen 4 Separata meiner Schmitt-Rezension, mit der Bitte, eines für sich zu behalten und je eines an Klein, Frank und Gadamer weiterzugeben. (Löwith schreibe ich sowieso nächstens).

Ich danke Ihnen sehr für die Rücksendung von Schmitts »Katholizismus« und – vor allem – für Ihren Brief. Ihre Zustimmungen haben mich sehr erfreut. Zu Ihrem Bedenken (»Verstehe ich Ihren Hinweis auf Plato und damit Ihre eigene Absicht recht, wenn ich denke: es kommt Ihnen auf die ›politische‹ Dialektik der miteinander um das ›Richtige‹ kämpfenden Gesamtheiten an? Aber wie entginge man dann der Schmittschen neutralen Bejahung alles ›Ernstgemeinten‹? Wie kann es eine entschiedene Konkretisierung der Suche nach dem Richtigen geben ohne ein ›Glaubensbekenntnis‹?«) möchte ich bemerken: S. 746 f. muss verbunden werden mit S. 749 Abs. 1; das heisst: ich *glaube*, dass es zuletzt nur *einen* Gegensatz gibt, den zwischen »Links« und »Rechts«, zwischen »Freiheit« und »Autorität«, oder um es mit den ehrlicheren antiken Worten zu sagen, zwischen ἡδύ und ἀγαθόν. Um das zu *zeigen*, müsste man freilich eine Geschichte der Politik von Plato bis Rousseau schreiben. Das »Glaubensbekenntnis«, nach dem Sie verlangen, scheint mir in dem δουναι και δεξασθαι als solchen zu liegen, modern gesprochen in der »Redlichkeit«: der Kampf zwischen »Links« und »Rechts« ist der Kampf zwischen utopistischem Schwindel und Nüchternheit. Was S. 746 f. steht, gilt also nur ad hominem: im Gegensatz zu der Verständigung um jeden Preis ist der Streit wahrer; das letzte Wort kann aber nur der Friede, d. h. die Verständigung in der Wahrheit, sein. Dass diese Verständigung der Vernunft möglich sei – firmiter credo.

Hoffentlich werden Sie aus dieser Expektoration klug. Im anderen Fall fragen Sie, bitte, Klein, perscrutatorem cordis mei.

Haben Sie meinen Hobbes-Entwurf einmal durchgesehen? Was denken Sie darüber?

Mit den herzlichsten Grüssen für Ihre Frau und für Sie

Ihr

Leo Strauss.

18

[Poststempel: 21. 8. 1932 – Postkarte]

Lieber Herr Krüger!

Ich habe ganz vergessen, Sie um eine Auskunft zu bitten, die Ihnen keine Mühe macht und mir sehr viel Suchen erspart. (Sollten Sie aber nicht ohne weiteres die Frage beantworten können, so ist die Sache von keiner

Wichtigkeit). Wissen Sie, an welche Autoren des 18. (bzw. 17.) Jhdts. *Kant* bei der Thesis der 1. Antinomie (»Die Welt hat einen Anfang in der Zeit« – es kommt mir nur auf die *Zeit*, *nicht* auf den Raum an) denkt? und wissen Sie ferner, wer diese Argumentation (ich meine die der Thesis d. 1. Antinomie) im 17. u. 18. Jhdt. *vor* Kant bekämpft hat? Ich habe bisher nur bei Cudworth und Wollaston etwas gefunden; bei Clarke und Crusius allerhöchstens Spuren. Jedenfalls ist die Argumentation charakteristisch »unmodern«; sie findet sich im Wesentlichen bei orthodoxen Juden und Arabern des M. A., auf die übrigens Wollaston verweist. Die Frage ist ja vielleicht auch für das Verständnis Kants nicht *ganz* unwichtig.

Also: eine Postkarte mit Buchtiteln genügt. Zu besonderem Dank würden Sie mich durch eine baldige Antwort verpflichten, da ich die Kommentierung von Mendelssohns Morgenstunden, zu der ich Ihre Auskunft brauche, wenn es irgend geht, in der nächsten Zeit abschliessen möchte.

Mit den herzlichsten Grüssen für Ihre Frau, Klein und Sie selbst verbleibe ich Ihr

Leo Strauss.

19

Hôtel Racine
Paris (6^{e}), le 8 octobre 1932. 23 rue Racine

Chère Madame et cher Monsieur Krüger!
C'est seulement aujourd'hui que j'ai reçu la carte de notre Klein qui m'annonce la naissance de votre fils et le bien-être de Mme Krüger. Permettez-moi de vous exprimer mes plus cordiales félicitations, et laissez-moi ajouter qu'en lisant la carte de Klein j'ai senti une joie la même temps personnelle et »supra-personnelle«. Personnelle – selon les sentiments que j'ai pour vous; »supra-personnelle« – puisque j'entrevois la relation entre cet évènement et les principes saines de la pensée Krügerienne qui a pour son but le rétablissement de l'ordre naturel des choses.

Excusez, je vous en prie, la liberté que je me prends, et que vous pourriez bien considérer comme une »licentia poëtica«. Car n'est-ce pas, dans une certaine manière, la même chose: s'exprimer dans la langue

extraordinaire des poètes et dans une langue étrangère? Et que j'écris en français – vous l'avez voulu, Mr. Krüger!

Veuillez agréer, Madame et Monsieur, l'expression de mes sentiments cordialement dévoués.

Votre

Leo Strauss.

20

Marburg, d. 13.11.32.

Lieber Herr Strauss!

Nachdem ich schon einmal einen Brief an Sie angefangen hatte, der überholt ist, möchte ich Ihnen wenigstens für Ihre Glückwünsche danken und kurz zu Ihrem Hobbes schreiben. Mein Frau hat sich zwar langsam, aber stetig erholt, und der Sohn Lorenz ist so gesund bisher wie es die pensée Krügerienne schwerlich erreichen wird.

Für Ihr Manuskript muß ich vor allem danken, ich habe wieder viel gelernt und hoffe sehr auf baldige Fortsetzung. Eine reifere Sachkenntnis habe ich – trotz einiger, inzwischen betriebener Hobbeslektüre, nicht. So kann ich nur eine Meinung über Ihr opus als solches äußern. Sie müssen verzeihen wenn ich dabei das Kritische in den Vordergrund stelle – ich tue es nur, weil es mehr Worte erfordert. Es gibt einige Dinge, die mich nicht ganz überzeugt haben, nämlich 1) die Reduktion des anthropologischen Problems auf das der Eitelkeit, 2) die Ansicht, daß Hobbes die Frage des Sokrates wiederhole.

Ad 1: Der naive Leser behält trotz allem den Eindruck, daß die Konkurrenz als selbständiges Motiv zum »Verletzen« nicht entbehrt werden kann. Der »extreme Fall«, den Sie ausschalten, behält doch seine Wichtigkeit, und auch abgesehen davon scheint es doch, als müßte die Konkurrenz und das gegenseitige Mißtrauen stets den *Boden* bilden, auf dem die Eitelkeit sich breit machen kann: ein diesen *Möglichkeiten* entnommenes, unbedürftiges Wesen bedürfte auch keines Triumphes; es *wäre* immer schon »siegreich«. Verstehen Sie recht: ich begreife den Unterschied zu Spinoza und bin der letzte, der die Bedeutung der »Eitelkeit« leugnen würde (hier irritiert anfangs der Sprachgebrauch von Hobbes), aber ich habe den Eindruck, als wäre Ihre berechtigte Heraushebung des »Anthropologischen« dem »Naturalistischen« bei

Hobbes nicht ganz gerecht geworden (*Vielleicht wäre es für den Eindruck günstig, wenn Sie später die mühevollen methodologischen Abschnitte in einen Exkurs verbannten. Der sachliche Einsatz Ihrer Einleitung würde sich angemessen in der *inhaltlichen* Hobbesdarstellung fortsetzen): so sehr das Naturalistische als eine sekundäre »wissenschaftliche« Interpretation gelten muß – das leugne ich nicht, so sehr muß man doch auch anerkennen, daß darin zugleich das Problem der Stellung des Menschen in der Natur (το παν) enthalten ist. Der extreme Fall der Konkurrenz ist anthropologisch inkommensurabel, aber es steckt doch in der Zufälligkeit des Vorhandenseins der Lebensgüter die Angewiesenheit des – eitlen oder bescheidenen – Menschen auf den Kosmos. Hier eine prästabilierte Harmonie als das Normale vorauszusetzen (wie Hume u. Smith) ist latenter Vorsehungsglaube. Kurz: ich möchte fragen, ob nicht in Hobbes naturalistischem Verfahren das Bewußtsein von der »Faktizität« des leiblichen Menschen in seiner Innernatürlichkeit steckt – so gewiß er Unrecht hat, diese Faktizität als »Objektivität« zu verstehen. Ähnlich wie Descartes hat er ja ein Bewußtsein von der Welt, wie sie *vor* der Konstitution des modernen Geistes »ist«, kann es aber nur im »Menschlichen« einigermaßen ausdrücken, da er vom Boden des modernen Geistes aus *zurück*blickt.

Im einzelnen möchte ich fragen, ob die Eitelkeit »Wesen« des Menschen genannt werden kann. Auf S. 27 fiel mir eine Doppeldeutigkeit im Begriffe »Natur« bzw. »Primärsein« auf. In gewissem Sinne ist die Eitelkeit doch gerade auch nach Hobbes etwas *Unnatürliches*. Enthält nicht die Gemeinschaftlichkeit des Menschen, die er voraussetzt, eine Art »natürlichen« Hinweis auf Verträglichkeit? Was *Sie* sagen, wäre ja eine Art von hobbistischem Manichäismus.

Ad 2: Ist wirklich Hobbes »Begründung des Liberalismus« identisch mit der sokratischen Absicht? Seine Frage nach dem »Richtigen« ist doch nicht dasselbe wie die Sokratische nach dem Guten. Auch wenn man in das antike αγαθον keinen »äußerlichen«, »fordernden« Moralismus einträgt: die Art der Bindung u. der *Boden* der Frage ist ein anderer. Eine sehr indirekte Identität ist es, wenn Sie beiderseits das Interesse an politischer *Wissenschaft* finden. Das zeigt sich ja an dem Unterschied der Mathematik hier und dort (s. Klein). Wenn Sokrates und Hobbes beide »Bescheidenheit« fordern, so scheint mir das analog dem zu sein, daß Lucrez u. Augustin beide von Sorge, Angst, Flucht vor sich selbst usw. sprechen: in dem *Problem* des »Bösen«, der »Korruption« etc. berühren sich der radikale Aufklärer und der Theologe (wobei ich Sokrates als »philosophischen Theologen« in Anspruch nehme).

Ähnliche Fragen erheben sich am Schlusse Ihrer Schmittkritik, die ich im übrigen Wort für Wort unterschreibe. Ich habe im Seminar vor Gogarten Schmitt gestellt und wandle damit auf Ihren Spuren. In gewisser Weise ist Ihre kritische Beurteilung lehrreicher als Schmitt selbst, der sein ganzes Kapital an Überlegenheit riskiert, indem er mit einer absoluten Dezision – absoluter als ein prädestinierender Gott – spielt. (*Ich habe diese Flucht in die Entscheidung allmählich satt. Ich tue damit wohl dem »integren Wissen« Unrecht. Aber dieser Hintergrund kommt bisher nicht zur Geltung.) Das Gute an diesem Wort ist doch gerade, daß es im Gegensatz zu der Freiheit eines »reinen« Bewußtseins sagt, wir könnten es uns nicht aussuchen, wofür oder wogegen wir unsere Freiheit gebrauchen wollen.

Gogarten läßt allerdings *auch* vieles Fragwürdige übrig – ganz abgesehen von Dilettantismus; so hat mich seine Übernahme der Ansichten von Howald über griechische Ethik einfach geärgert.

Können Sie vielleicht in Paris ermitteln, ob es eine französische Übersetzung des mysteriösen Donoso Cortes gibt? Eine deutsche gibt es anscheinend nicht. Die Romanisten hier kennen nicht einmal das Spanische. Dieser desperat gewordene Katholizismus ist doch – bisher scheint es so – das Vorbild von Schmitt. –

Lassen Sie doch von sich hören! Sie leben ja wie Ihr »Held« im Pariser Exil. Wie geht es dort?

Mit herzlichen Grüßen, die auch von meiner Frau kommen, bin ich

Ihr G. Krüger.

Wichtig, aber schwer zu erörtern, wäre mir noch Ihre Polemik gegen den Diltheyschen Standpunkt. Eine wirklich »natürliche« Basis nehmen doch auch Sie nicht ein, wenn Sie von der Situation des Abfalls von der Offenbarung ausgehen. Es ist mir nicht klar, wie Sie dabei die Maßgeblichkeit der Antike verstehen.

Ihre Arbeit gebe ich Gadamer.

21

Paris, den 17. November 1932.

Lieber Herr Krüger!
Haben Sie herzlichen Dank für Ihren Brief. Ich antworte Ihnen sofort, weil ich heute oder morgen Besuch aus Deutschland bekomme und nicht

weiss, wann ich wieder zum Schreiben käme, und weil ich sehr gern *bald* eine Antwort auf meine Antwort hätte. Sie können sich denken, wie wertvoll es für mich ist, wenn Sie meine Vermutungen etwas unter Ihren prüfenden Blick nehmen: ich *warte* also auf Ihre Antwort.

Zunächst eine die Form betreffende Frage. Sie kennen ja meine Spinoza-Schrift, und Sie wissen, wo es bei mir hapert: »mit der Aussprach«, mit Frau Courths-Mahler zu reden, oder genauer, die Lucidität im Ganzen, die *Komposition* ist meine Sache nicht. Sagen Sie mir also, bitte, ohne Schonung meiner Eigenliebe, ob mein »Hobbes« auch wieder »so« zu werden droht. Denn ich möchte das ja unter allen Umständen »pro virili« vermeiden.

Dass ich in dieser Hinsicht sehr gefehlt haben muss, das ergibt sich mir aus Ihrer Kritik an meiner »Hobbes–Sokrates« These. Sie haben doch damals meiner Vermutung betr. »die *zweite Höhle*« zugestimmt. Wir sind uns also grundsätzlich einig. Ich muss mich also sehr schlecht ausgedrückt haben, dass Sie nicht wiedererkennen, dass meine Orientierung des H.-Verständnisses an Sokrates ein Versuch ist, mit diesem Aperçu *Ernst* zu machen.

Sie fragen: ob H.' »Begründung des Liberalismus« wirklich identisch ist mit der Sokratischen Absicht? Selbstverständlich nicht! Aber das ist ja gerade die Frage: wie kann ein vernünftiger Mensch, ein *Philosoph* (!) liberal sein oder den Liberalismus begründen? Oder schärfer: wie kann ein Philosoph, ein Mann der Wissenschaft, lehren wie ein Sophist? Ist das erst einmal möglich geworden – und es ist vor allem durch H. möglich geworden –, dann wird die grundsätzlich *klare* Situation, die Plato durch die Zuordnung des ἀγαθόν an τέχνη und ἐπιστήμη, des ἡδύ an Sophistik und Friseurgewerbe (an Professoren, Journalisten, Demagogen, Wirtschaftsführer, Dichter . . .) geschaffen hatte, grundsätzlich unklar, und das Ende vom Lied ist die vollkommene Orientierungslosigkeit in den »Strömungen des gegenwärtigen Denkens«, in der »alles« philosophisch möglich wird. Also ist zu fragen: wie kann ein Philosoph, ein Mann, dem es *ernst* ist, lehren wie ein Sophist? Es muss also zunächst einmal festgestellt werden, dass H. ein *Philosoph* ist, kein »praktischer Politiker«, auch nicht wie Thukydides ein Historiker, ein kluger *Beobachter*, sondern ein *fragender*, d. h. nach der »*Ordnung der menschlichen Dinge*« fragender Mensch. Mir scheint es also keineswegs, wie Sie finden, »eine sehr indirekte Identität zu sein«, wenn ich bei Sokrates und bei H. das Interesse an polit. Wissenschaft finde. Ich muss offen sagen: ich begreife Ihre Kritik nicht. *Darüber*, dachte ich, wären

wir einig. Und ich kann sie mir nur daraus erklären, dass ich mich wieder sehr verworren und kompliziert ausgedrückt habe.

Die gewaltige *Differenz* zwischen der für Sokrates selbst absolut problematischen τέχνη πολιτική und der für H. »selbstverständlichen« philosophia civilis – ich glaube, sie nicht verkannt zu haben. Aber wie kann eine Differenz hervortreten, wo nicht ein Gemeinsames ist? Dieses Gemeinsame ist das, was ich den »Ansatz« genannt habe: Desiderat einer τεχνη πολιτικη, entwickelt in Orientierung an den funktionierenden τέχναι. Vielleicht erscheint Ihnen diese Gemeinsamkeit zu formal – mir nicht, aus dem im vorigen Absatz angegebenen Grund. Bei aller gewaltigen Differenz zwischen antiker und moderner Wissenschaft, die ich ja gerade *verstehen* will, – beide sind *Wissenschaft*, und damit ist doch etwas »Sachhaltiges« gesagt, wie ein Blick auf vor-wissenschaftliche Führungs-Möglichkeiten (sei es Homer, sei es Lykurg, sei es Perikles, sei es selbst Moses) lehrt.

Ich glaube, keinen Zweifel darüber gelassen zu haben, dass H. ja gerade *nicht* mit der Sokrat. *Frage* beginnt, sondern mit einer ganz anderen, welche die Beantwortetheit der Sokrat. Frage voraussetzt. H. hat allerdings einen anderen *Boden* als Sokrates; aber der muss doch analysiert werden und zwar nicht auf Grund unseres überlegenen historischen Wissens sondern auf Grund »der Sache selbst.«

Die Differenz zwischen Ihnen und mir liegt natürlich tiefer. Sie deuten das an in Ihrer Bemerkung über meine Dilthey-Kritik (die übrigens an einigen Stellen *sehr* unklar ausgedrückt ist, wie ich sehr wohl weiss). Es handelt sich um die »Geschichtlichkeit«. Sie sehen einen Widerspruch darin, dass ich an eine »*natürliche*« Basis glaube *und* die Antike für massgeblich halte. Ich bin – bis zum Beweis des Gegenteils – geneigt anzunehmen, dass die Antike – genauer: Sokrates–Platon *eben darum* massgeblich ist, weil sie *natürlich* philosophiert hat, d. h. ursprünglich nach der dem Menschen *natürlichen* Ordnung gefragt hat. Dass diese Möglichkeit in Griechenland und nur in ihm erschlossen worden ist, das ist solange gleichgültig, als es dabei bleibt, dass die Frage und die Antwort Sokrates–Platons die natürliche Frage und die natürliche Antwort sind: *indem* Sokrates philosophiert, ist er *schon* nicht mehr Grieche, sondern – Mensch. Die historische Bedingung dafür, dass es zur Philosophie kommen konnte, war der Verfall des Νομος in der Demokratie – aber diese *historische* Bedingung ist *zunächst* genau so gleichgültig wie *alle Bedingungen*; das ist es ja gerade, was Sokrates getan hat: sein aus einer bestimmten geschichtl. Situation – Verfall der

πολις, Sophistik – entstandenes Fragen wird, weil es *radikales* Fragen ist, *allgemein*, und richtet sich *principiell* genau so gegen Lykurg und Minos wie gegen Protagoras und Kallikles. Es ist ein *natürliches* Fragen, weil es nicht auf Athen oder Sparta, sondern auf den *Menschen* geht. In diesem Sinn ist die Philosophie doch *immer* unhistorisch gewesen und geblieben. Dass *wir heute* nicht ohne Historie auskommen, das ist eine dem Philosophieren äusserliche Tatsache; es hängt damit zusammen, dass wir 1) durch die widersinnige Verflechtung einer Νομος-Tradition mit einer philosophischen Tradition, d.h. der biblischen Offenbarung mit der griechischen Philosophie, einer Tradition des Gehorchens mit einer »Tradition« des Fragens, das als tradiertes ja kein Fragen mehr ist, und 2) durch den gewissermassen im Dunklen geführten Kampf gegen die Offenbarungs-Tradition in die zweite Höhle hineinmanövriert worden sind und heute gar nicht mehr die *Mittel* zum natürlichen Philosophieren haben. Auch wir sind ja natürliche Wesen – aber wir leben in einer ganz unnatürlichen Situation. – Der Kampf gegen die Tradition seit dem 17. Jhdt. hatte *eigentlich* den Sinn, die griechische Freiheit des Philosophierens wiederherzustellen; er war *eigentlich* eine Renaissance-Bewegung; es ist ja in all diesen »Grundlegungen«, in aller Psychologie und allem Historismus dies das Bestreben: eine ursprüngliche, *natürliche* Basis zu finden, *wieder*zufinden. Die moderne Philosophie hat sich aber von Anfang an, bis Heidegger *einschliesslich*, als Fortschritt und fortschreitend verstanden (wie Sie sagen werden, mit einem gewissen Recht, insofern sie ein Wissen zu verwalten hatte, das in dieser Weise die Griechen nicht hatten, die christliche Erkenntnis). *Daher* die Unradikalität der modernen Philosophie: sie glaubt, die fundamentalen Fragen als schon beantwortet voraussetzen zu dürfen, und darum »fortschreiten« zu können, d.h. das Versäumnis der Sokratischen Frage, das Nietzsche dann angeprangert hat, und das Versäumnis der Ontologie, das Heidegger aufgedeckt hat. – Ich weiss nicht, ob Ihnen dadurch etwas klarer geworden ist, wie ich mir »das Ganze« denke. Sagen Sie mir auch darüber un petit mot. –

Nun zur »Eitelkeit«. Sie leugnen nicht, sondern Sie geben zu die zentrale Rolle, die die Eitelkeit in der H.'schen Philosophie und auch secundum veritatem spielt. Aber Sie fragen: kann die Konkurrenz als selbständiges Motiv des Willens zum Verletzen entbehrt werden? »meldet sich« nicht in der Konkurrenz das Problem der *Angewiesenheit* des Menschen auf das Universum? ist nicht sogar die Eitelkeit selbst insofern in der Konkurrenz fundiert, als sie in dieser Angewiesenheit fundiert ist?

– Ich gebe das zu. In meinem Plan ist, wie Sie aus dem »Inhaltsverzeichnis« sehen können, ein § vorgemerkt: »Die Preisgegebenheit des Menschen«. Ich komme also, wenn ich die Kraft zum Arbeiten haben werde, auf diese Frage zu sprechen. Ich weiss auch, dass gerade hinsichtlich dieser Frage mir in meiner jetzigen Darstellung manche lapsus unterlaufen sind (»Eitelkeit ist das Wesen des Menschen« – ist natürlich Unsinn). Aber: ich muss von der Eitelkeit *ausgehen* und ich muss sie als das *Wogegen* des Staates *isolieren* (dies heisst ja in dem Zusammenhang »Natur«: das *vor* aller Erziehung, *wogegen* die Erziehung einsetzt; die Konkurrenz wird ja keineswegs *bekämpft*, sie wird nur *gezähmt*, d. h. aber von dem Einschluss der Eitelkeit in ihr befreit). Anderenfalls ist der Gedanke des Hobbes nicht aufzuklären, und es bleibt bei den Halbheiten, bei denen man sich bisher beruhigt hat. Lassen Sie mich nur weitermachen – wenn meine Hände nicht erlahmen, werden Sie ja irgendwann einmal das Ganze bekommen, und dann wird es Ihnen einleuchten, dass man nicht gut anders vorgehen kann. *Man kommt nicht durch*, wenn man *systematisch* vorgeht, also zuerst einmal feststellt, nach H. ist der Mensch animal rationale usw. usw. Man muss (im Hegelschen Sinn) *phänomenologisch* vorgehen, die *Geschichte* des Menschen darstellen und die eigentlichen Voraussetzungen erst nach und nach hervortreten lassen. Die H.'sche Philos. ist eine Philosophie der *Aufklärung*, eine *Grundlegung* der Aufklärung. Und Grundlegung der Aufklärung, das ist nur in einer »Meditationen«-Form, *nicht* systematisch möglich, systematisch kann man nur zu *schon* »Aufgeklärten« sprechen. Man darf H. auch darin vielleicht mit Plato vergleichen, dass er so wenig, wie dieser mit der Frage nach der Seele, mit der Frage nach dem Wesen des Menschen *beginnt*: H. beginnt mit der Frage nach dem, was im Menschen *bekämpft* werden muss, *das heisst*: nach der Natur des Menschen. Was dieser Anfang *bedeutet*, was er an Voraussetzungen einschliesst, das muss auf Grund seiner *Antwort* auf diese Frage eruiert werden. – Die Frage nach der »Natur« des Menschen ist die Frage nach dem Prinzip des Bösen im Menschen; *das* Böse ist die Eitelkeit, nicht die Konkurrenz als solche, nicht das Misstrauen als solches; der Eitle *will* als solcher *verletzen*, der Konkurrent und der Misstrauische will aus vernünftigen Gründen verletzen. –

Also, Herr Krüger! Soyez bon garçon und schreiben Sie mir *bald*. Verzeihen Sie meine Ungeduld! Aber Sie werden sie verstehen und also liberalerweise verzeihen, wenn Sie bedenken a) wieviel mir an meiner Arbeit und b) wieviel mir an Ihrem Urteil über meine Arbeit liegt.

Donoso Cortes – das normale Handbuch der französ. Buchhändler weist *keine* französ. Übersetzung auf. Ich werde aber weitere Recherchen anstellen. Sonntag bin ich bei Maritain – vielleicht weiss der etwas.

Neulich wollte ich Ihnen eine Postkarte schicken, als ich irgendwo gefunden hatte, wie Gambetta die Idioten (also in unserer Sparte Leute wie Spranger, Maier, Mannheim, auch Hönigswald . . .) genannt hat: les sous-vétérinaires. Ich finde diese Bezeichnung schlechthin grossartig, unübertrefflich. Ein wunderbarer Titel übrigens für eine Sammlung von Rezensionen.

Paris – na ja! Sie wissen vielleicht, dass ich nicht viel *sehe*? – Imponiert haben mir André Siegfried, Geograph, den ich reden gehört habe, und Massignon, Arabist, mit dem ich gesprochen habe. Beide »erste Garnitur«. Massignon ist ein Mensch, wie ich nicht viele gesehen habe: stupend gelehrt, *sehr* klug und eine glühende Seele. Leben Sie wohl! Mit den besten Wünschen für Sie alle drei und mit herzlichen Grüssen an Ihre Frau und Sie

Ihr

Leo Strauss.

21 a

[Fragment eines Entwurfs des Briefes vom 17.11.32]

2). *Wiederholt Hobbes die Frage des Sokrates?*

Sie haben damals, als ich die Ebbinghaus-Rezension Ihnen gab, der These von der »zweiten Höhle« zugestimmt. Wir sind uns also grundsätzlich einig. Habe ich mich also so unklar ausgedrückt, dass Sie nicht wiedererkennen, dass meine Orientierung des Hobbes-Verständnisses an Sokrates ein Versuch ist, mit diesem Aperçu Ernst zu machen? Habe ich wieder so intrikat geschrieben wie in meinem Spinoza-Buch? Bitte, sagen Sie mir doch darüber ein Wort!

Sie fragen: ob H.' »Begründung des Liberalismus« wirklich identisch ist mit der Sokratischen Absicht? Selbstverständlich nicht! Aber das ist ja gerade die Frage: Wie kann ein vernünftiger Mensch, ein Philosoph (!) liberal sein oder den Liberalismus begründen? Oder schärfer: wie kann ein Philosoph, »ein Mann der Wissenschaft«, lehren wie ein Sophist? Ist

das erst einmal möglich geworden – und es ist vor allem durch H. möglich geworden –, dann wird die grundsätzlich *klare* Situation, die Plato durch die Zuordnung des ἀγαθόν an die Philosophie und τέχνη, und des ἡδύ an ›Sophistik und Friseurgewerbe‹ geschaffen hatte, grundsätzlich unklar, und das Ende vom Lied ist die vollkommene Orientierungslosigkeit, in der »alles« philosophisch möglich wird. Also: die Frage ist: wie kann ein Philosoph, ein Mann, dem es um die Sache geht, lehren wie ein Sophist? Es muss also zunächst einmal festgestellt werden, dass Hobbes ein *Philosoph* ist, und nicht ein »praktischer Politiker«, auch nicht wie Thukydides ein kluger *Beobachter*, ein Historiker, sondern ein *fragender*, d. h. nach der »*Ordnung der menschlichen Dinge*« fragender Mensch. Mir scheint es also keineswegs, wie Sie finden, »eine sehr indirekte Identität zu sein, wenn Sie (sc. ich) beiderseits (sc. bei Sokrates und bei H.) das Interesse an politischer *Wissenschaft* finden.« Ich muss offen gestehen: ich verstehe Sie hier nicht. *Darüber*, dachte ich, wären wir einig.

Sie fahren fort: »Das zeigt sich ja an dem Unterschied der Mathematik hier und dort (s. Klein).« Der *Unterschied* zwischen moderner und antiker Mathematik spielt für den ersten Ansatz keine Rolle; übrigens lässt sich dieser Unterschied ja auch nur aufklären, wenn die *wissenschaftliche* Absicht beider »Mathematiken« festgehalten wird. (Klein denkt übrigens über die Notwendigkeit der *direkten* Konfrontation der Grundlegung der modernen Philosophie mit der Grundlegung der antiken Philosophie nicht anders als ich).

Ich glaube überdies, in meiner Arbeit keinen Zweifel darüber gelassen zu haben, dass Hobbes ja gerade *nicht* mit der Sokratischen *Frage* einsetzt, sondern mit der ganz anderen nach der »Natur« des Menschen. Aber was das *bedeutet*, kann nur aufgeklärt werden, wenn festgestellt wird, dass er die Sokrat. Frage nach dem Wesen der Tugend als *schon beantwortet* voraussetzt.

Gewiss – der »Boden«, von dem aus Sokrates und Hobbes fragen, ist sehr verschieden. Aber, was zunächst zu wissen wichtig ist, ist, dass der Boden des H. an Ursprünglichkeit nicht mit dem Sokratischen vergleichbar ist. Vergessen Sie doch auch, bitte, nicht, dass die Vergleichung von Sokrates und Hobbes in den § 2 – 3 ja doch nur die *Möglichkeit* eines Vergleichs der konkreten Sokratisch-Platon. und der entspr. Hobbes-'schen Sätze erweisen soll. Ob ich freilich die Kraft haben werde, *das* zu schaffen, daran habe ich die stärksten Zweifel. Aber dass das *irgendeiner* machen muss, *das* wollte ich sagen.

22

Paris, den 29. November 1932.

Lieber Herr Krüger!
Verzeihen Sie gütigst, dass ich Sie noch einmal wegen meiner »Hobbes«-Angelegenheit behellige. Aber es ist wirklich nur noch dieses eine Mal: ich werde Sie in Zukunft ungeschoren lassen.

Ich hatte mir die Freiheit genommen, Sie zu fragen, ob die Arbeit wieder so unmöglich in Schreibweise und Komposition zu werden drohe wie die Spinoza-Arbeit. Die Frage ist ja für mich einigermassen wichtig. Und der einzige Mensch, der sie mir beantworten kann, sind, wie die Dinge liegen, Sie. Soll ich Ihr Schweigen dahin auslegen, dass Sie mir eine bittere Wahrheit ersparen wollen? Das ist doch, glaube ich, Ihre Gewohnheit nicht, und ausserdem erwiesen Sie mir einen schlechten Dienst damit. Darf ich Sie also darum bitten, mir zu sagen, welche Partien Sie für besonders missglückt halten in Komposition bzw. Schreibart? Da ich mich in meiner Arbeit auskenne, genügen ganz rohe Angaben, also eine Arbeit von höchstens fünf Minuten für Sie. Und wenn Sie mir einen besonderen Gefallen tun wollen, so antworten Sie mir, bitte, bald.

Ich verbleibe mit herzlichem Gruss als

Ihr ergebener

Leo Strauss.

Bitte, Ihre Frau vielmals zu grüssen.

23

Marburg, d. 1.12.32.

Lieber Herr Strauss!
Ich beeile mich, auf Ihren heutigen Brief zu antworten und bitte Sie zunächst dringend, nicht böse auf mich zu sein und zu entschuldigen, daß ich auf Ihren Brief vom 17.11. noch nicht geantwortet habe. Sie vermuten ganz richtig, daß ich nicht etwa deshalb geschwiegen habe, weil ich Ihnen »die Wahrheit ersparen wollte« – die m. E. auch gar nicht »bitter« empfunden zu werden brauchte –, sehr einfach deshalb, weil ich *keine Zeit* hatte und weil ich *Ihre Handschrift* an vielen Stellen nicht

entziffern konnte. Sie sehen, wie äußerlich die Gründe sind. Allerdings ist es nicht so leicht für mich wie Sie denken, auf Ihren letzten Brief zu antworten – ich brauche dazu mehr Muße als ich sie jetzt hatte, schon deshalb, weil das Material mir noch recht fremd ist. Seien Sie also so gut und lassen Sie mir ein paar Tage Zeit; ich hoffe, am nächsten Sonntag ausführlicher schreiben zu können. In diesem Semester zerrt nicht nur die Universität an mir, auch Leibniz, wichtige und zeitraubende Fakultätsverhandlungen, bei denen ich als Vertreter der Nichtordinarien dabei sein muß. Außerdem wissen Sie ja, daß mir das Schreiben an sämtliche Menschen – nicht etwa nur an Sie – immer sehr schwer fällt.

Wenn Sie mich speziell nach Schreibweise und Komposition fragen, dann kann ich aus der Erinnerung nur wiederholen, was ich bereits gesagt habe, daß mir für die *Komposition* die Umstellung der methodologischen Erörterungen an den Schluß (als Anhang) vorteilhaft erschiene, damit man die sehr spannend beginnende Einleitung gleich durch die inhaltlichen Erörterungen vom »Naturstand« etc. fortgesetzt fände. Die »Schreibweise« i. e. S. (Stil, Diktion) kann ich nur gutheißen. Sie wissen, wie ich Ihr auch sonst (z. B. in der Schmittrez.) erscheinendes Talent in dieser Hinsicht schätze.

Nach diesen »formellen Erklärungen« hoffe und bitte ich, daß Sie wieder gut sind. Ich jedenfalls bin in der alten Weise

mit herzlichen Grüßen – auch von meiner Frau –

Ihr G. Krüger.

24

Marburg, d. 4.12.32.

Lieber Herr Strauss!

Nachdem mir meine Frau die schwierigsten Stellen Ihres Briefes vom 17.11. entziffert hat, kann ich endlich näher darauf antworten. Zunächst noch einmal die Frage der *Form*. Ich möchte zu dem vor 2 Tagen Gesagten noch hinzufügen: Sie müssen allerdings wohl das *1. Kapitel* stehen lassen. Was ich daran hinderlich für den Eingang in Ihre Arbeit finde, ist eigentlich nur der schwierige *§ 1*. Vielleicht könnten Sie diesen in verkürzte Form bringen, bei der aber Diskussion u. Vergleichung von Texten ausgeschieden (wie gesagt als Exkurs herausgenommen) wird und nur *von der Sache her* (Stellung des Menschen innerhalb und zu-

gleich im Schlüsselpunkt der Welt) Ihr Ausgang vom »Anthropologischen« kurz motiviert wird. Ich denke mir das also mehr thesenhaft; historisch würde genügen, die Doppelorientierung der Hobbesschen Politik *als Problem* darzustellen. Das ist eigentlich das einzige, was ich »auszusetzen« habe.

Was den (in sich völlig klar dargestellten) *Inhalt* betrifft, so führe ich unsere Diskussion darüber wohl am besten fort, indem ich auf Ihren Brief eingehe.

»Die zweite Höhle«. Ich finde in diesem Gleichnis eine sehr treffende Beschreibung unseres Geisteszustandes; wenn man von Ihrer Gleichung antik = natürlich = richtig ausgeht. Ich muß nun aber von mir sagen, daß ich diese Gleichung nicht ohne Vorbehalt annehmen kann, und ich muß, auch wenn ich sie zunächst einmal gelten lasse, fragen: 1. sind die Fesseln, mit denen wir in der »zweiten Höhle« gebunden sind, aus demselben Metall wie die in der ersten Höhle? und 2. welcher Führer kann sie lösen und den Weg nach oben weisen? Die erste Frage verneine ich, die zweite halte ich für unbeantwortbar, und zwar deshalb, weil ich das Metall der »zweiten« Fessel für so stark halte, daß das ganze Gleichnis damit hinfällig wird: wenn man versteht, warum wir in der 2. Höhle sitzen, dann wird es unmöglich, dieses »Gefängnis« als ein Stockwerk des *platonischen* zu fassen; vielmehr wird von hier aus rückwärts die *platonische* Position revisionsbedürftig. *Das Problem des »Vorurteils« ist eben radikaler als das der δόξα* (um mit Ihnen zu sprechen). Der Begriff der »Natürlichkeit« und des »Menschseins« muß daher von hier aus bestimmt werden. Die Einheit der Begriffe »Wissenschaft« u. »Philosophie« ist nicht so direkt (in der Messung an der Antike) faßbar, wie Sie voraussetzen. Ich verstehe zwar Ihr Motiv, den Historismus zu bekämpfen, aber man kann ihn m. E. nicht abschütteln, indem man ihn kühn ignoriert (im Grunde tun Sie das ja auch nicht), sondern indem man ihn auf seinen sachlichen und geschichtlichen Kern, die faktische Herrschaft Christi über den Geist der nachantiken Menschheit, reduziert. Allerdings ist diese Herrschaft in der Neuzeit indirekt geworden, aber gerade Sie erkennen sie als faktisch ungebrochen an, indem Sie behaupten, die »Situation« des modernen Denkens sei grundsätzlich durch die Opposition gegen die Offenbarungsreligion bestimmt. Nun ist zweifellos die Denaturierung der christlichen »Fesselung« der Menschheit im Historismus eine ganz besondere Gefangenschaft: aus dieser Höhle kann philosophische Befreiung stattfinden. Aber wenn Sie unter der zweiten Höhle den ursprünglichen *Grund* des Historismus

verstehen, dann gibt es dafür so wenig einen Sokrates wie es einen Newton des Grashalmes gibt. – Sie verfahren konsequent, indem Sie die Offenheit der »Sachen selbst« für unseren Blick »naiv« behaupten. Aber Ihre Sprache verrät Sie: diese Naivität ist bei Ihnen eine *Forderung*, die selbst durchaus nicht naiv ist, und Ihre konkrete Forschungsweise zeigt, daß die Forderung nicht durchführbar ist. Die »Natürlichkeit« des Denkens, die allerdings der Philosophie wesentlich ist, kann m. E. weder von Ihnen noch von sonst jemand einfach gehabt oder angestrebt werden. Unsere faktische Unnatürlichkeit macht, daß sie *Problem* sein muß.

Ich glaube, in dieser Frage liegt der Quellpunkt unserer Differenz. – Was Sie mir zu dem Thema »Eitelkeit« inhaltlich und methodisch erwidert haben, bedarf wohl keiner Erörterung: ich habe zu viel gesagt, und muß erst die Fortsetzung Ihres Buches abwarten.

Ihr Programm enthält ja die Auseinandersetzung mit den Fragen, die ich hier berührt habe. Wollen Sie nicht etwas davon brieflich antizipieren? Schreiben Sie mir doch, bitte, wie Sie meine Briefe aufgenommen haben; ich wüßte gern, ob Sie mit dieser Kritik etwas anfangen können.

Herzliche Grüße

von Ihrem G. Krüger.

25 a

[1. Entwurf des Briefes vom 27.12.32]

Paris, den 12. Dezember 1932.

Lieber Herr Krüger!

Haben Sie vielen Dank für Ihre beiden Briefe! Selbstverständlich bin ich Ihnen nicht »böse«. Ich war nur etwas unzufrieden mit Ihrem früheren Brief, a) weil Sie die für mich privatim so wichtige Frage die Klarheit der Darstellung betreffend unbeantwortet gelassen hatten, b) weil Sie hinsichtlich des zentralen Streitpunkts meiner These Ihre These derart gegenüberstellten, dass ich keine Möglichkeit zur Auseinandersetzung mit Ihnen sah. Diese Schwierigkeiten haben Sie durch Ihren letzten Brief freundlicherweise völlig beseitigt. Ich danke Ihnen herzlichst dafür, und ich danke Ihrer Frau und Ihnen insbesondere noch dafür, dass Sie sich

der Mühe unterzogen haben, meine schwer leserliche Handschrift zu entziffern. Ich will versuchen, heute und in Zukunft deutlicher zu schreiben. Nun zur Sache!

»Die zweite Höhle« – unsere Differenz hat ihren Grund darin, dass ich nicht glauben kann, dass ich also nach einer Möglichkeit suchen muss, ohne den Glauben zu *leben*. Es gibt zwei Möglichkeiten dieser Art: die antike, d. h. die Sokratisch-Platonische, und die moderne, d. h. die der Aufklärung (also vor allen anderen die durch Hobbes und Kant dargebotenen Möglichkeiten). Es muss daher gefragt werden: wer im Recht ist, die Alten oder die Neueren. Die querelle des anciens et des modernes muss wiederholt werden.

Nun neige ich dazu, an den Vorzug der Alten zu glauben. Ich will nur an *einen* Punkt erinnern, über den zwischen uns kein Streit ist und eigentlich überhaupt kein Streit sein kann. Von der modernen Philosophie gilt: ohne den biblischen Glauben kam und kommt man nicht in sie, und insbesondere nicht in ihren »Atheismus«, hinein, und mit dem Glauben kann man nicht in ihr bleiben; sie lebt grundsätzlich von Gnaden eines Faktums, das sie zersetzt; es ist daher nur so lange »moderne Philosophie« möglich, als der biblische Glaube nicht von Grund auf erschüttert ist. Dies aber ist seit und durch Nietzsche der Fall. Auch in Nietzsche gibt es ein christliches Erbe – aber N. selbst hat klar unterschieden zwischen dem transchristlichen Ideal, dessen Anerkennung er die Bahn brechen wollte und das nichts mehr vom Christentum aufbewahrt, und der ihn in seiner Kritik des Christentums leitenden (säkularisiert-)christlichen Gesinnung der »Redlichkeit«, die als solche nur so lange nötig und sogar möglich ist, als es noch ein Christentum gibt, das bekämpft werden muss.

Nietzsche hat als erster und einziger zwischen dem »säkularisierten« Ideal und einem »integren«, »natürlichen«, unpolemischen Ideal innerhalb seiner eigenen Philosophie unterschieden. Jenes Ideal der »Redlichkeit« motiviert *von sich aus* die historisch (-psychologische) Kritik – das eigentliche Ideal Nietzsches hat zur Geschichte keinen anderen Bezug als etwa den in der 2. Unzeitgemässen entwickelten, d. h. zuletzt keinen anderen als den, auf Grund dessen die Menschen immer »naiv« Geschichte geschrieben haben.

Sie werden finden, dass sich in N.' eigenem Ideal genügend »säkularisiertes Christentum« finde, um mich ad absurdum zu führen. Ich gebe die Tatsache zu, bezweifle aber die gegen mich gezogene Konsequenz. Ich glaube vielmehr, dass N. nur darum nie von gewissen christlichen

»Denkneigungen« losgekommen ist, weil er, nachdem er die Pfeiler der europäischen Welt eingerissen hatte und die ὕλη dieser Welt aufgedeckt hatte, d. h. nachdem er »in *einem* Hass und Atem« für Homer und Perikles gegen Sokrates–Platon *und* für die israelitisch-jüdischen Könige (oder für den Caesar) gegen die Propheten (oder gegen Jesus und Paulus) optiert hatte, m. a. W. nachdem er das »*natürliche*« Ideal der Menschheit – das ἀνδρεία-Ideal – wieder entdeckt hatte, er zur *ungläubigen* Kritik dieses Ideals nicht fortgeschritten ist. N. ist *hinter* die Philosophie zurückgegangen, und er hat sich zugleich zur Philosophie bekannt; er hat den »Geist« aufs heftigste bekämpft, und er hat ihn aufs leidenschaftlichste bejaht. Dieses Schwanken, diese grundsätzliche Unklarheit war nur zu überwinden, indem zur Platonischen Philosophie fortgeschritten wurde. (N. hat der durch die moderne Aufklärung vollzogenen *Leugnung* der ἀνδρεία die Position der ἀνδρεία entgegengesetzt).

Kurz: mir scheint die moderne Philosophie, zu ihrem *Ende* gebracht, an den Punkt zu führen, an dem Sokrates *beginnt*. Die moderne Philosophie erweist sich so als eine gewaltige »Destruktion der Tradition«, aber nicht als ein »Fortschritt«. Sie hat sich freilich als fortschreitend verstanden, und daraus erwächst die heillose Kompliziertheit und Unklarheit und Unradikalität, auf die das Wort »zweite Höhle« hinweisen sollte.

25 b

[Fragment eines Entwurfs des Briefes vom 27.12.32]

Das Problem der »zweiten Höhle« ist das Problem des Historismus. Der »sachliche und geschichtliche Kern« des Historismus ist, wie Sie mit Recht sagen, »die faktische Herrschaft Christi über die nachantike Menschheit«. Was ergibt sich daraus für den, der nicht *glaubt*? Es sind doch nur zwei Konsequenzen möglich: a) die Konsequenz Heideggers – das Christentum hat, obwohl es »falsch« ist, Tatsachen des Menschen ans Licht gebracht, die der antiken Menschheit nicht genügend bekannt waren; es hat diese Tatsachen zum mindesten tiefer als die Antike verstanden; es ist »*tiefer*« als die antike Philosophie; daher ist das durch das Christentum allererst ermöglichte Verständnis der Geschichtlichkeit ein »*radikaleres*« Verständnis (so sagen Sie: »das Problem des ›Vorur-

teils‹ ist eben *radikaler* als das der δόξα«). Grundsätzlich: die nach der Zersetzung des Christentums noch und erst mögliche Philosophie bewahrt das »Wahre« des Christentums auf; sie ist eben darum tiefer und radikaler als die griechische Philosophie.

b) Gegen diese Konsequenz erhebt sich der Verdacht, dass sie immer nur zu einer »Säkularisierung« führt, also zu einer Position, in die man ohne das Christentum nicht hineinkommt und in der man mit dem Christentum nicht bleiben kann. Man muss sich also fragen: gibt es nicht eine schlechterdings achristliche Philosophie? M. a. W.: ist die antike – sei es Platonische sei es Aristotelische – Philosophie nicht *die* Philosophie? Die grössere *Tiefe* der christlichen und nachchristlichen Philosophie zugestanden – kommt es denn auf Tiefe an? Ist dieser Gesichtspunkt (der Tiefe) nicht selbst schon ein christlicher Gesichtspunkt, der seinerseits der Ausweisung bedarf? Ist »Tiefe« denn identisch mit Radikalismus? Ist es nicht vielleicht so, dass »Tiefe« nicht *eigentlich* radikal ist?

Lassen Sie mich die Sache an Hobbes exemplifizieren! Hobbes beansprucht, tiefer zu sein als Aristoteles (und Platon). Was steckt hinter diesem Anspruch? Er lässt die Frage nach dem εἶδος (sei es die Frage nach dem Wesen der αρετη, sei es die Frage nach der Gesellschaftlichkeit des Menschen) ungestellt, er setzt sie als schon beantwortet, die Antwort als »trivial« voraus, und fragt, sich selbst prüfend, danach, inwieweit er, der Mensch, dem (dogmatisch vorausgesetzten) Maßstab gerecht werden kann.

25 c

[2. Entwurf des Briefes vom 27.12.32]

Hôtel Racine
23 rue Racine Paris (6^{e}).
Paris, den 16. Dezember 1932.

Lieber Herr Krüger!
Vielen Dank für Ihren Brief! Ich beantworte ihn sofort, weil, wenn ich nicht heute schriebe, ich erst in geraumer Zeit schreiben könnte, da ich in der nächsten Zeit sehr besetzt sein werde. So lange zu warten aber verbietet sich mir bei der Wichtigkeit und Interessantheit Ihrer Be-

merkungen zu meiner Hobbes-Skizze. Auch mache ich mir Hoffnung, dass, wenn ich so schnell antworte, Sie wiederum bald replizieren (bzw. duplizieren) werden. Darum möchte ich Sie übrigens in aller Form bitten. Vergessen Sie nicht, dass es in ganz Paris keinen Menschen gibt, mit dem ich fruchtbringend über diese Fragen diskutieren könnte! Also ad rem!

Ich beginne mit der Bemerkung am Schluss Ihres Briefes über meine Dilthey-Kritik. Ist die so schwer zu verstehen? Ich meine, man dürfe bei einer Analyse des Naturrechts nicht schon die Kritik am Naturrecht *voraussetzen*, und eine Analyse des (z. B. Hobbes'schen) Naturrechts sei nur sinnvoll, wenn sie *selbst* im Dienst der Frage nach dem Naturrecht steht. Die historische Frage nach den Bedingungen des Naturrechts ist jedenfalls sekundär. Ich will mich präziser ausdrücken: Die ursprüngliche Tatsache ist ein *gegebenes* Gesetz, wie sogar die Psychoanalyse unfreiwillig bestätigt, ein Gesetz, das nicht erst gesucht zu werden braucht. Irgendwann einmal irgendwo auf der Erde sahen sich Menschen eines solchen Gesetzes beraubt und *fragten* darum nach einem Gesetz, d. h. nach *dem natürlichen* Gesetz, das für den *Menschen* als solchen gilt. Seitdem gibt es Philosophie; denn eben dies: der Wegfall des gegebenen Gesetzes und das Suchen nach *dem* Gesetz kennzeichnet, wie mir scheint, die Philosophie. Die Sokratisch-Platonische Philosophie hat nach der Ordnung, sie hat sogar nach »den Gesetzen« gefragt. Bis zum Beweis des Gegenteils würde ich glauben, dass sie eben deshalb *die* Philosophie ist, und alle anderen Philosophien nur auf sie hin oder von ihr her verstanden werden können. Denn jede andere Philosophie setzt so oder so voraus, dass der βιος θεωρητικος der richtige βιος sei – für Sokrates–Plato ist aber diese erste Voraussetzung der Philosophie gerade problematisch. (Darum eben ist Nietzsches Kritik der Philosophie Sokrates gegenüber kraftlos). Vielleicht ist Platos Versuch gescheitert – ich weiss es nicht, aber ich glaube es nicht – dann gibt es zunächst die Möglichkeit, dass es ein *gegebenes* Gesetz gibt, das der von Plato an den Gesetzen Lykurgs und Minos' geübten Kritik standhält, und ausserdem erfüllt, was Plato nur fordert oder verheisst; dieses Gesetz ist (nach der Ansicht der arab. und jüdischen Philosophen des M. A.) das *offenbarte* Gesetz. Aber – mit Recht oder mit Unrecht – gegenüber dem offenbarten Gesetz entsteht zu Beginn der Neuzeit *grundsätzlich* dieselbe Situation wieder wie gegenüber den göttlichen Gesetzen des Lykurg und Minos im 4. Jahrhundert v. Chr. Und darum ist der Vergleich zwischen Sokrates und z. B. Hobbes *grundsätzlich* berechtigt.

Die *Differenzen* sind gross, sie sind z. T. mit den Händen zu greifen; aber ich glaube nicht, dass eine radikale Analyse dieser Differenzen möglich ist, wenn man nicht die *grundsätzliche* Identität festhält und von ihr sich die Differenzen abheben lässt. Sie fragen: ob Hobbes' »Begründung des Liberalismus« wirklich identisch ist mit der Sokratischen Absicht? Selbstverständlich *nicht*! Sokrates liberal – das wäre ja noch schöner! Aber das ist ja gerade die *Frage*: wie kann ein vernünftiger Mensch, ein Philosoph (!) liberal sein oder den Liberalismus begründen? Oder schärfer: wie kann ein Philosoph sophistische Lehren vertreten? (Dass das eigentlich unmöglich ist, ist doch nach den platonischen Dialogen klar.) Es muss also zunächst einmal festgestellt werden, dass Hobbes ein Philosoph ist, und nicht ein »praktischer Politiker«, auch nicht wie Thukydides ein kluger *Beobachter*, ein Historiker, sondern ein *fragender*, d. h. nach der Ordnung der menschlichen Dinge fragender Mensch. Mir scheint es also nicht, wie Sie meinen, »eine sehr indirekte Identität zu sein, wenn Sie (sc. ich) beiderseits das Interesse an politischer *Wissenschaft* finden«. (Sperrung von Ihnen). Sie fahren fort: »Das zeigt sich ja an dem Unterschied der Mathematik hier und dort (s. Klein)«. Der Unterschied zwischen moderner und antiker Mathematik spielt für diesen ersten Ansatz keine Rolle; dieser Unterschied lässt sich ebenfalls erst aufklären, wenn die Gemeinsamkeit des (wenn Sie wollen) formalen Ansatzes festgehalten wird. (Klein ist übrigens in der Frage der Berechtigung, der *direkten* Konfrontation von Sokrates und Hobbes meiner Meinung).

Mir wird immer klarer, dass eine grundsätzliche Charakteristik des modernen Denkens *nur* möglich ist durch Konfrontation mit dem antiken (nicht z. B. mit dem christlichen, wie ich glaube). Aber um zu konfrontieren, muss ich ein tertium comparationis haben. Ich wüsste kein anderes als dies, dass sowohl die antike wie die moderne Philosophie – Philosophie sein will. Ist das formal?

Sie sagen, Sokrates und Hobbes berühren sich im *Problem* der Bescheidenheit. Sie meinen also: die *Antworten* sind völlig verschieden. Ich gebe das selbstverständlich zu. Aber *warum* sind die Antworten verschieden? Weil sie von vornherein ganz anders nach der Tugend *fragen*. Aber sie *fragen* beide nach der Tugend, und es muss unsererseits gefragt werden, welche Frage: die Sokratische oder die H.'sche die ursprünglichere und angemessenere ist. Dieser Vergleich ist aber nur möglich, weil die Tatsache des Fragens als solche beide einigt. (Ich glaube übrigens, in meiner Arbeit keinen Zweifel darüber gelassen zu

haben, dass Hobbes ja gerade *nicht* mit der Sokratischen Frage einsetzt, sondern mit der ganz anderen nach dem *Material*, aus dem der tugendhafte Mensch hergestellt werden muss, welche Frage nur möglich ist, wenn die Sokrat. Frage als *schon beantwortet* vorausgesetzt wird. Ich führe das jetzt weiter aus, indem ich zeige, dass die von H. prätendierte grössere »Tiefe« in der Erkenntnis der menschlichen Natur eben darin besteht, dass er *nur* nach dem Material fragt – die Sokrat. Frage nach dem εἶδος, bzw. die Aristotel. Frage nach der Sozialität fallen für ihn ganz fort –, dass er sich gleichsam *einbohrt* in die Untersuchung des Materials; dieser ontologische Materialismus ist dasselbe, was Klein als Reflektiertheit analysiert. Weiter muss dann gezeigt werden, wie Hobbes sich von dem Versäumnis der Sokrat. Frage unabhängig zu machen versucht, indem er nur aus dem Material – genauer aus der »matter *and* artificer« – die Ordnung zu gewinnen versucht.)

Sie haben doch damals, als ich die Ebbinghaus-Rezension schrieb, meiner These von der »zweiten Höhle« zugestimmt. Wir sind uns also grundsätzlich einig. Habe ich mich also so unklar ausgedrückt, dass Sie nicht wiedererkennen, dass meine Orientierung des Hobbes-Verständnisses an Sokrates ein Versuch ist, mit diesem Aperçu Ernst zu machen? Habe ich wieder so intrikat geschrieben wie in meinem Spinoza-Buch? Bitte, sagen Sie mir doch darüber ein Wort!

25 d

[Der definitive Brief]

Neue Adresse: 7 Square Grangé, 22 rue de la Glacière, Paris (13^{e}).
Den 27. Dezember 1932.

Lieber Herr Krüger!
Verzeihen Sie gütigst, dass ich Ihren Brief so lange unbeantwortet gelassen habe. Schuld daran war ganz und gar nicht Ihr Brief, der vielmehr sofortige Erwiderung anriet – tatsächlich habe ich einen ganzen Stoss von Brief-Konzepten –, sondern eine Reihe von Umständen, mit deren Aufzählung ich Sie nicht ermüden will. Ich begnüge mich, Ihnen zu versichern, dass ich Ihnen nicht »*böse*« bin und niemals »böse« war, dass ich mit Ihrem früheren Brief nur darum *unzufrieden* war, weil ich

nicht wusste, von wo aus Sie mir opponierten. Damit zur Sache, d. h. zur »zweiten Höhle«.

Unsere Differenz hat ihren Grund darin, dass ich nicht *glauben* kann, und dass ich daher nach einer Möglichkeit suche, ohne den Glauben zu *leben*, während Sie annehmen, dass eine solche Möglichkeit nicht – nicht mehr? – besteht. Da Sie dies aber nicht dogmatisch annehmen, Sie vielmehr müssen *zeigen* wollen, dass die von mir gesuchte Möglichkeit nicht besteht, so müssen Sie mir gleichsam erlauben, meinen Versuch durchzuführen, damit er *sichtlich* scheitere.

Das Problem der »zweiten Höhle« ist das Problem des Historismus. Der »sachliche und geschichtliche Kern« des Historismus ist, *wie Sie mit Recht sagen*, »die faktische Herrschaft Christi über die nachantike Menschheit«. Was ergibt sich daraus für den, der *nicht* glaubt, der also das Recht, d. h. das göttliche Recht, dieser Herrschaft leugnet?

Die nächstliegende Konsequenz – u. a. die Heideggers – ist: Das Christentum hat Tatsachen des menschlichen Lebens ans Licht gebracht, die der antiken Philosophie nicht oder nicht genügend bekannt waren; es hat diese Tatsachen zum mindesten *tiefer* verstanden als die Antike; daher ist insbesondere das allererst durch das Christentum ermöglichte Verständnis der Geschichtlichkeit ein *tieferes*, in diesem Sinn *radikaleres* Verständnis des Menschen – so sagen Sie: »das Problem des ›Vorurteils‹ ist eben *radikaler* als das der δόξα« –. Grundsätzlich: die nach der Zersetzung des Christentums noch und erst mögliche Philosophie bewahrt das »Wahre« des Christentums auf; sie ist eben darum tiefer und radikaler als die antike Philosophie.

Vielleicht ist diese Konsequenz richtig – jedenfalls muss sie als solche bewiesen werden. Das aber ist nur möglich durch *direkte* Konfrontation der modernen mit der antiken Philosophie. So viel zur Legitimation meines Vorgehens bezüglich Hobbes – ich meine die direkte Konfrontation mit Plato –, auch für den Fall, dass meine These betr. die »zweite Höhle« – die ja ohne *Beweis* ein pures Aperçu ist – falsch sein sollte.

Sie sagen: der »Boden«, von dem aus Hobbes einerseits, Sokrates andererseits fragen, ist ein anderer. Zugegeben – aber dieser »Boden« muss doch expliziert werden, zur Sprache kommen. Er kommt zur Sprache, wenn man die Ausgangsfrage des Modernen und des Griechen konfrontiert und sie auf ihre Voraussetzungen hin analysiert. Mit einer *Schilderung* des »Bodens« oder der »Situation« wäre doch nichts getan.

Die nächstliegende Konsequenz des modernen Unglaubens, sagte

ich, ist die Annahme: die nachchristliche Philosophie stellt einen *Fortschritt* gegenüber der antiken Philosophie auch dann dar, wenn das Christentum nicht »*wahr*« ist. Gegen diese Konsequenz erhebt sich der Verdacht, dass sie immer nur zu »Säkularisierungen« führt, d. h. zu Positionen, in die man *ohne* das Christentum nicht hineinkommen konnte und in denen man *mit* dem Christentum nicht bleiben kann. Man muss sich also fragen: gibt es nicht eine dezidiert nichtchristliche Philosophie? ist die antike – sei es Platonische sei es Aristotelische – Philosophie nicht *die* Philosophie? Die grössere *Tiefe* der nachchristlichen Philosophie zugestanden – kommt es denn auf Tiefe an? Ist der Gesichtspunkt der Tiefe nicht selbst schon ein christlicher Gesichtspunkt, der seinerseits der Ausweisung bedarf? Ist Tiefe denn identisch mit Radikalismus? Ist es nicht vielleicht so, dass »Tiefe« nicht *eigentlich* radikal ist?

Die Tiefe ist zu Hause in der Selbstprüfung. Die Selbstprüfung setzt einen Maßstab voraus. Die Frage nach dem Maßstab ist die radikale Frage. Ich finde, dass die Modernen diese radikale Frage in dem Maße vernachlässigt haben, als sie die Selbstprüfung scheinbar oder wirklich gefördert haben.

Mag sein, dass die moderne Reflexion oder Selbstprüfung oder Tiefe nicht bloss Einzeltatsachen sondern eine ganze Dimension erschlossen hat, die den Griechen nicht erschlossen war. Dann fragt sich immer noch, welche »Dignität« dieser Dimension zukommt. Ist es wirklich eine *radikalere* Dimension? Wissen wir wirklich über die Wurzeln des Lebens, über die Fraglichkeit des Lebens mehr als die Griechen? Oder ist es nur so, dass sich uns etwas vor *die* radikale Dimension gelagert hat, die der alleinige Gegenstand der griechischen Philosophie war, was uns eine reflektierte Propädeutik aufnötigt?

Ich leugne gar nicht, dass *wir* historisch philosophieren *müssen*, d. h. Tatsachen zum Bewusstsein erheben müssen, die die Griechen nicht zum Bewusstsein zu erheben brauchten. Ich leugne gar nicht, dass bei uns die »Naivität« nur eine Forderung ist, dass kein Mensch heute »naiv« philosophieren kann. Aber ich frage: ist diese Veränderung eine Folge davon, dass wir grundsätzlich mehr wissen als die Griechen (dass die Frage des »Vorurteils« *radikaler* ist als die Frage der δόξα) oder ist sie grundsätzlich, d. h. für die Erkenntnis dessen, was der Mensch als solcher erkennen muss, unergiebig, eine verhasste Fatalität, die uns zu einem »unnatürlichen« Umweg zwingt.

Erinnern Sie sich der ersten Seite von Schillers »Naive und senti-

mentalische Dichtung«? Der naive Mensch *ist* Natur – für den sentimentalischen Menschen ist die Natürlichkeit nur *Forderung*. Wir Modernen sind notwendig »sentimentalisch«. Das heisst aber: dass wir auf »sentimentalische« – also auf erinnernde, historische – Weise erfragen müssen, was die Griechen »naiv« erfragt haben; genauer: wir müssen uns durch »Erinnerung« in die Dimension bringen, in der wir die Griechen verstehend mit ihnen »naiv« fragen können.

Die »Errungenschaft« der Neuzeit ist nicht eine radikalere Dimension, gleichsam eine radikalere Kur der menschlichen Krankheit oder wenigstens eine radikalere Diagnose, sondern die *moderne* Medizin für die *moderne* Krankheit.

Ich bin mir der Unzulänglichkeit dieser Formulierungen bewusst. Ich wäre froh, wenn ich Ihnen klargemacht hätte, dass ich die Unmöglichkeit »naiver« Philosophie in unserer Welt genau so behaupte wie Sie, dass ich von Ihnen nur und allerdings mich darin entferne, dass ich in dieser Unmöglichkeit keinen Fortschritt in *irgend* einem Sinne sehe.

Schreiben Sie mir doch einmal, was Sie dagegen einwenden.

Mit herzlichen Grüssen an Ihre Frau und Sie selbst

Ihr

Leo Strauss.

P. S. Haben Sie doch die Freundlichkeit, Gadamer meine neue Adresse zu geben, und ihm zu sagen, dass ich ihm für seine Karte herzlich danke und dass ich in keiner Weise ärgerlich auf ihn bin, vielmehr sehr erfreut darüber bin, bald von ihm etwas über meine Arbeit zu hören.

26

Marburg, d. 29.12.32.
Zeppelinstr. 23.

Lieber Herr Strauss!
Ihr heutiger Brief trifft mich einmal bei größerer Muße; ich antworte daher gleich.

Wir sind über die geschichtliche Situation unseres Denkens einig: auch Sie sind »von der Unmöglichkeit »naiver« Philosophie in unserer Welt überzeugt«, und zwar verstehen Sie diese Unmöglichkeit genau so wie ich: als begründet in der Herrschaft Christi. Während Sie aber von

mir voraussetzen, daß ich das Recht dieser faktischen Herrschaft anerkenne, sagen Sie, daß Sie es leugnen. Sie erwägen, was unter diesen Umständen getan werden kann und finden mit Recht ein Haar in derjenigen »Aufbewahrung« des »Wahren« des Christentums, die für die »moderne« Philosophie – eine Philosophie der Selbstprüfung und der »Tiefe« – charakteristisch ist. Sie suchen demgegenüber nach einer »dezidiert nicht-christlichen Philosophie«, deren Radikalität nicht in der »Tiefe« zu bestehen brauchte. Positiv sagen Sie darüber, daß die Frage nach dem Maßstab der Selbstprüfung gegenüber der Selbstprüfung das Radikalere sei.

In diesem letzten Punkt bin ich mit Ihnen einverstanden: ich finde *auch*, daß die Modernen mit *ihrer* Selbstprüfung das Problem des Maßstabs verschüttet haben, gleichzeitig aber auch, daß die Antike, soweit sie dieses Problem gestellt hat – u. hier denken wir beide an Sokrates u. Plato – es bereits in der Richtung vorgetrieben hat, in der das Problem des »Gesetzes« in der Offenbarungsreligion liegt. Der Platonismus Augustins – ich weiß nicht, ob auch der der Araber u. Juden – ist wirklich platonisch: die legitime Wiederholung des platonischen Problems im Horizonte der Offenbarung. (Abseits von der platonischen Philosophie ist die Antike von der Frage nach dem Maßstab in unser beider Sinne nicht oder nicht primär erfüllt.)

Nun handelt es sich darum diese »unmoderne« Frage nach dem Maßstab *heute* wieder zu stellen, d. h. im Horizonte der »Säkularisation«. Ich bin durchaus der Meinung, daß dieser, sowie der antike »Boden« nicht bloß »geschildert«, sondern »analysiert« werden muß. Eben das möchte ich tun, wenn ich das Problem des Historismus und des »sentimentalischen« Denkens auf seinen christlichen Ursprung zurückverfolge. Es mag in gewissen Zusammenhängen nötig sein, *direkt* moderne Philosophen mit Plato zu konfrontieren – das tue ich auch. Aber es ist doch klar, daß man gerade dabei eine Vorstellung von dem, was dazwischen liegt, haben muß bzw. immer *hat*. Sie haben auch eine, u. zwar dieselbe, eingangs fixierte, meine ich. Unsere Differenz aber sehen Sie nun darin, daß Sie »nicht glauben können«. Sie werden es mir hoffentlich nicht als unernst und ungehörig auslegen, wenn ich erwidere: darauf kommt es gar nicht an. Ihr Glaube oder Unglaube ist hier etwas rein Persönliches. (*Vielleicht darf ich sagen, daß Sie wirklich ein »Ungläubiger« sind, aber kein Indifferenter.) Ich spreche daher ebenso wenig von *meinem* persönlichen Glauben oder Unglauben. Für uns als Philosophen kommt es nicht darauf an, ob wir glauben, denn es kommt

nicht darauf an, ob und wie wir es fertig bringen zu »leben«. Nicht tua res agitur, sondern utrum verum sit. Vielleicht können wir die Wahrheit nicht ertragen und bringen es nicht fertig, das einzig Wahre zu tun: dieses Wahre selbst wird davon nicht berührt. Ich möchte also auf Ihre Stellungnahme zur »modernen Situation« erwidern: es ist philosophisch falsch, von der Frage nach dem eigenen Leben und Glauben auszugehen. Diese Frage der »Selbstprüfung« ist sekundär; sie setzt, wie Sie sagen, die des Maßstabs voraus. Indem Sie Ihr Problem eine Stufe zu spät: beim Problem des Glaubens und Unglaubens ansetzen, setzen Sie die Frage nach dem Maßstab als gelöst voraus: Sie orientieren sich – wenn auch negativ – an der Offenbarungsreligion. Nur darum können Sie die geschichtliche Situation so verstehen wie Sie es tun; nur darum sind Sie, ebenso wie ich, von der *Unmöglichkeit* naiver Philosophie überzeugt. In dieser auf den ersten Blick bloß *historischen* Ansicht der Dinge, über die wir einig sind, steckt prinzipiell die Anerkennung, daß für alles Fragen nach Maßstab, Welt etc. das Faktum der Offenbarungsreligion von absoluter Bedeutung ist. Sie müßten die Geschichte viel »formloser« betrachten, wenn Sie das wirklich *prinzipiell* leugneten, d. h. wenn Sie statt der Offenbarungsreligion etwas anderes als das absolut Bedeutungsvolle ansähen, z. B. den Kosmos. Wie man dann allerdings das Faktum der Geschichte und uns selbst verstehen soll, weiß ich nicht. Philosophisch scheint mir die Sache so zu liegen, daß wir die antiken und eigentlich philosophischen Fragen wiederholen müssen, aber in der nun einmal unüberwindlich faktischen Situation, daß das Philosophieren selbst nicht mehr so selbstverständlich ist wie damals. Dieses *Neue*, ein der Philosophie neu erwachsenes Problem kann nur in einer Philosophie der Weltgeschichte gestellt werden, d. h. aber in der Analyse des Bodens der »Reflexion«, der *ursprünglich* angesichts der Offenbarung entdeckt wird. Man kann das nun als eine »verhaßte Fatalität« empfinden oder als einen Hoffnungsschimmer in der Nacht unserer Ratlosigkeit – das ist nur Sache unserer »Weltanschauung« und unserer persönlichen Möglichkeit, in dieser Lage überhaupt etwas zu *tun*. Wollte man aber das Wahre und *unwillkürlich* Maßgebende anderswo zu finden behaupten, dann müßte man sich schlechter verstehen als wir zwei es tun. Dann müßte man – wie Sie mir zugeben werden – in der Weise »ahnungslos« sein, wie es z. B. Löwith ist und wie es die meisten Zeitgenossen, Dumme und Kluge, sind. Sie aber wissen es besser, darum ist für Sie die Suche nach einer atheistischen Philosophie der δεύτερος πλοῦς der das alte ἀγαθον gar nicht in seinem Rang ignorieren *kann*.

Dixi. Es freut mich, daß meine Sorge um Ihr Verhältnis zu mir unbegründet war. Meine Frau grüßt Sie herzlich, ebenso wie

Ihr G. Krüger.

27

Paris, den 7. Februar 1933.

Lieber Herr Krüger!
Verzeihen Sie gütigst, daß ich Ihren Brief vom Ende des vorigen Jahres so lange unbeantwortet gelassen habe. Aber ich glaube, ich werde von Ihnen absolviert, wenn Sie den Grund erfahren. Ich bin im Begriff – zu *heiraten*, und zwar Frau Mirjam Petry, die Sie und Ihre Frau anlässlich der Silvesterfeier 1931/32 bei Frau Her[r]mann kennengelernt haben. Von Frau Petrys Schicksal brauche ich Ihnen nichts zu sagen, da Klein Sie sicher damals unterrichtet hat. Jedenfalls – Sie wissen jetzt, warum ich nicht geschrieben habe, und Sie missdeuten mein Schweigen nicht. –

Sie wenden gegen mich ein, dass ich, indem ich vom Faktum meines Unglaubens ausgehe, etwas »philosophisch Falsches« tue (»es ist philosophisch falsch, von der Frage nach dem eigenen Leben und Glauben auszugehen«); dass ich das »Problem eine Stufe zu spät ansetze«, nämlich nicht mit dem Problem der Wahrheit, sondern meines eigenen Glaubens oder Unglaubens beginne. – Darauf möchte ich erwidern: Ich *weiss* ja nichts, sondern ich *meine* nur; zunächst will ich mir einmal klar darüber werden, was ich meine (und meine δόξα ist der Atheismus), was es mit dieser Meinung auf sich hat, worin ihre Problematik besteht, um so fragend auf den Weg zu kommen, der mich vielleicht zu einem Wissen führen wird. Ich glaube nicht, dass ich damit meine »persönliche Meinung« allzu wichtig nehme – am Ende ist es ja gar nicht meine private Meinung, sondern die Meinung der Zeit, die man nur überwinden kann, wenn man sie versteht und durchschaut, und die allerdings, vielleicht, in diesem oder jenem sich als konsistent erweist. Und damit komme ich ja der Forderung nach, dass man seine Situation nicht einfach ignorieren kann, dieser Forderung, die Sie gegen mich geltend gemacht haben.

Sie schreiben ferner: »Philosophisch scheint mir die Sache so zu liegen, dass wir die antiken und *eigentlich philosophischen* Fragen wiederholen müssen, aber in der neuen einmal unüberwindlich fakti-

schen Situation«. – Wir sind uns also darüber einig, dass die antiken Fragen die *eigentlich* philosophischen Fragen sind. Wir streiten darüber, welchen Charakter die modernen Fragen haben. Und ich meine: dass sie, gemessen an den antiken Fragen, nicht eigentlich philosophisch, sondern nur *propädeutisch* sind, mag auch die Propädeutik, deren wir bedürfen, hundert Mal ausführlicher, komplizierter, reflektierter sein als das eigentliche παιδευμα. Aber ich unterstreiche: das ist nur eine Meinung, eine (wie ich hoffe, nicht ganz unbegründete) Vermutung, kein wirkliches Wissen. Wenn ich einmal Plato besser verstehe als ich ihn bisher verstanden habe, hoffe ich, über unsere Streitfrage mehr sagen zu können, d. h. entweder Ihnen beistimmen oder meine Meinung streng begründen zu können.

Ich lese jetzt gemeinsam mit einigen Bekannten (darunter Koyré) wieder einmal den Protagoras. Ich glaubte, den Dialog, den ich schon sehr oft gelesen habe, verstanden zu haben; und wie vieles, wie Wichtiges habe ich übersehen. Mir ist erst jetzt klar geworden, was der Mythos des Protagoras besagt: diese »epimetheische« Naturphilosophie als Grundlage der Rechtfertigung der athenischen Demokratie – d. h. in einer planlos, ordnungslos entstandenen Welt ist alles Menschliche in Ordnung (Sokrates kann sich freuen, unter Athenern, und nicht unter Wilden, zu leben), während es doch in Wahrheit so ist, dass in einer planvoll hergestellten Welt das Menschliche gerade *nicht* in Ordnung ist. Damit zeigt sich, wie im Prinzip der moderne Naturalismus mit dem antiken identisch ist. – Aber die Erkenntnis der menschlichen Ordnung und der faktischen menschlichen Unordnung ist nicht gebunden an ein vorgängiges Wissen von der φύσις, wie die Beschränkung auf den δευτερος πλους im Phaidon und der Mythos-Charakter des Timaios hinlänglich beweist, während die bekämpfte sophistische Ansicht naiv eine naturalistische Kosmologie voraussetzt. –

Wie weit sind Sie eigentlich mit Ihrer Leibniz-Einleitung? Ich habe mich gerade in den letzten Tagen wieder etwas mit Leibniz beschäftigt, da ich eine Schrift von Mendelssohn, die eine Art Bearbeitung von Leibnizens Causa Dei ist, für die Mendelssohn-Ausgabe einleiten muss. Sehr »aufschlussreich« ist doch der § 215 der Théodicée, wo der Gegensatz Leibnizens zur eigentlichen Aufklärung auf die klare Formel beauté (ordre) – commodité gebracht wird; auch der § 73: die Rechtfertigung der vergeltenden Strafe, die denselben Gegensatz zur eigentlichen Aufklärung verrät. Übrigens gibt es im 8. Band von Diltheys Ges. Schr. eine m. E. gute Bemerkung über diesen Punkt. –

Gilson ist wieder in Paris. Er liest a) St. Bernhard b) Scotus Eriugena. Die Vorlesungen sind sehr gut, ungewöhnlich gut, sehr klar und dabei sehr streng; in der letzten Vorlesung, die ich bei ihm gehört habe, eine ausgezeichnete Klärung des Liebes-Begriffs bei Bernhard, der Zusammengehörigkeit von »Uninteressiertheit« der Liebe und »Belohnung« der Liebe. Kant scheint demnach hinsichtlich des Eudämonismus nichts anderes gelehrt zu haben als die christliche Tradition. –

Leben Sie wohl! Schreiben Sie mir bald wieder und erteilen Sie mir für mein langes Nicht-Schreiben Absolution!

Mit herzlichen Grüssen an Ihre Frau und Sie selbst verbleibe ich

Ihr

Leo Strauss.

Wie geht es dem kleinen Krüger?

28

Paris, den 14. März 1933.

Lieber Herr Krüger!

Ich lese gerade ein Buch, bei dessen Lektüre ich dauernd und so intensiv an Sie denken muss, dass es mir beinahe wie ein Unrecht vorkommt, wenn ich Sie nicht auf dieses Buch nachdrücklichst hinwiese. Es handelt sich um Gilson, L'esprit de la philosophie médiévale, Paris (Vrin) 1932, 2 Bände. (Lassen Sie es sich doch von Hinneberg zur Besprechung besorgen – Adresse des Verlags: J. Vrin, 6 Place de la Sorbonne, Paris (5^{e})). Vieles in dem Buch wird Ihnen sehr gefallen. Es gibt ganz erstaunliche Parallelen zwischen Ihren Ideen und denen Gilsons. Ausserdem finden Sie in den Noten eine Unmasse Literatur verzeichnet, besonders französischer, die Ihnen vielleicht sonst entgehen wird. Ich habe mir gerade den Titel einer Arbeit notiert, der mir sehr interessant erscheint: L. Laberthonnière, Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec, Paris 1904. Gilson geht so vor, dass er immer zuerst die Entwicklung des betr. Problems bei den Griechen zeigt und dann fragt, was durch die Bibel hinzugekommen ist.

Lassen Sie bald von sich hören!

Grüssen Sie Ihre Frau herzlichst und seien Sie selbst herzlichst gegrüsst von

Ihrem

Leo Strauss.

29

Marburg, d. 19.4.33.

Lieber Herr Strauss!
Verzeihen Sie mir, daß ich so lange nicht geschrieben habe! Dabei sind Sie so geduldig gewesen und haben mich durch Ihren gütigen Hinweis auf Gilson beschämt. Natürlich hätte ich kurz antworten können, wozu mich meine Frau immer ermahnt hat. Aber gegen Leibniz und die Zeitereignisse kamen meine Briefe nicht auf. Leibniz ist zu Ostern fertig geworden. Die Zeitereignisse beginnen sich jetzt auf der Universität auszuwirken.

Ich möchte nun zunächst das schlimmste Versäumnis nachholen und Ihnen zu Ihrer Heirat die allerbesten Glückwünsche sagen. Sie haben ja in Zukunft kein leichtes Los zu erwarten; es wird ein Trost sein, daß Kleins auch dort sein werden. Solamen miseris. Sie und Klein als »Rechtsstehende« sind unqualifizierbare Existenzen: »nicht sein kann, was nicht sein darf«. Was werden Sie nur anfangen? Ich hoffe, morgen durch G.s etwas von Ihnen zu hören.

Gilson möchte ich wohl einmal kennen lernen. Wegen seines Buches frage ich jetzt bei H. an. Da die Weltgeschichte dem Liberalismus bald überall ein Ende gemacht haben wird, können endlich die großen und wirklichen Probleme wieder verstanden werden. Aber auf diesem Boden wird es nun hart hergehen, und man muß wissen, wofür man sich einsetzen kann. Sie können sich denken, daß ich unter diesen Umständen noch dogmatischer werde; ich denke, das jetzt auch publice zu tun.

Sie sprachen in Ihrem Briefe vom Februar über Ihre Fragestellung: Sie »wissen« nichts, sondern »meinen« nur, sagen Sie. Ich kann das nicht recht glauben: die Unentschiedenheit des Meinens kann vom Philosophen sehr weit ausgedehnt werden, aber sie ist immer nur eine Lockerung des Gefüges von Wissen, in dem man faktisch lebt und nur leben kann. Nun wird dieses »Wissen« stets nur mangelhaft ausgewiesen und prinzipiell nie ohne grundsätzliche Dunkelheiten ausweisbar sein;

d. h. aber nicht: es ist insofern Meinen, sondern es ist Glauben. Das was die Alten δοξα nannten, ist ja nur z. T. ein bewußt vollzogenes »bloßes« Meinen; in der Hauptsache ist es ein vermeintlich sicheres Wissen, das eben nur auf seine Ausweisung nicht befragt worden, und das z. T. ausweisbar, z. T. nicht, z. T. mit Erfolg ausweisbar, z. T. widerlegbar ist. Die Griechen nannten das ohne Unterschied δόξα, da sie die grundsätzlich erreichbare ἐπιστημη zum Maßstab nahmen. Muß infolge der geschichtlichen Erfahrung der Welt von sich selbst und von ihrer Geschichtlichkeit als solcher die Erreichung des epistemischen Wissens prinzipiell fraglich werden, dann ändert sich auch die Analyse der Fragesituation.

Sie scheinen mir den »propädeutischen« Charakter der nachantiken Probleme doch etwas zu äußerlich zu verstehen. Genauer gesagt: an Ihrer Antwort merke ich, daß ich mich selbst besser besinnen muß. Gewiß: die »eigentlichen« philosophischen Fragen sind die antiken, aber ich muß hinzufügen: das gilt für die Themata (also z. B. dafür, daß die Weltgeschichte kein eigentlich philosophisches Thema ist). Die Art der *Behandlung* der Themata war damals *nicht richtig*; sie konnte es gar nicht sein. Jetzt könnte sie es sein. Das »nicht richtig« ist eine privatio boni, d. h. es bedeutet nicht, daß Plato gar nichts von wahrer Philosophie verstanden hätte, wohl aber, daß er irrend und nicht richtig suchte. Dabei wissen Sie, daß ich Plato für die größte relative Annäherung an die wahre Forschungsweise halte.

Meine Ansicht über Leibniz – so gut ich sie mir ad hoc zurechtlegen konnte – erfahren Sie am besten aus der Einleitung, die ich kurz und populär machen mußte. Ich stimme Ihnen zu, wenn Sie zwischen Leibniz und der eigentlichen Aufklärung einen Gegensatz behaupten. Ich habe das erst bei der Arbeit jetzt gesehen und habe überhaupt Interesse für L. bekommen. Besonders anziehend ist mir seine Raumtheorie, von der ich noch nicht viel verstehe, die mir aber höchst wichtig erscheint. In mancher Hinsicht hat er es besser gemacht als Kant, der zwar in der Grundorientierung Leibniz überlegen ist, aber nicht in der Durchführung der Kritik des »Verstandes«. Was bei ihm in der Kr. d. r. V., und in der Kr. d. U. nachträglich, zum Problem wird, hat Leibniz von vornherein einheitlich in Angriff genommen. Für mich ist das sehr wesentlich, denn ich kann ja den οὐρανος im antiken Sinne nicht »akzeptieren«, während ich doch die Verselbständigung des Bewußtseins und seiner Wissenschaft verwerfe. Ich habe – vielleicht klingt es ja etwas phantastisch – in diesem Sinne im vorigen Semester die Geschichte

der neueren Philosophie – als scheiternde Revolte innerhalb der »christlichen« (d. h. christlich ermöglichten) Philosophie dargestellt; den Liberalismus als Waffenstillstand in den Religionskriegen, d. h. in den dogmatisch motivierten Kriegen des Abendlandes.

Was werden wir noch erleben?

Meine Frau schließt sich meinen herzlichen Wünschen für Sie und Ihre Frau an; bitte, grüßen Sie sie von uns und seien Sie selbst herzlich gegrüßt

von Ihrem G. Krüger.

Ihre Mendelssohneinleitung habe ich leider noch immer nicht gelesen, aber ich werde es jetzt bald tun, da ich Kr. d. r. V. behandle. Außerdem lese ich Ethik!

30

Neue Adresse: 4 rue du Parc de Montsouris, Paris (14e).

4 rue du Parc de Montsouris, Paris (14e), den 17. Juli 1933.

Lieber Herr Krüger!

Es sind jetzt drei Monate her, dass Sie mir geschrieben haben. Sie können sich denken, warum ich Ihnen so lange nicht geschrieben habe. Der Grund ist: die Politik. Der Graben, der da von anderen als uns aufgerissen worden ist, trennt nun einmal auch uns, da wir ja nicht reine Geister, sondern irdische Abkömmlinge irdischer Wesen sind. Es ist beinahe so wie im Kriege . . .

Es wäre eine anständige, gerechte, *imperiale* Lösung möglich gewesen. Die Lösung, die man getroffen hat, stammt aus Hass, und sie erzeugt beinahe notwendigerweise Gegenhass. Ich werde einer langdauernden Anstrengung bedürfen, um mit dem, was man mir und meinesgleichen zugefügt hat, fertigzuwerden.

Soviel über die Gründe meines langen Schweigens, deren Äusserung hoffentlich zur Folge hat, dass dieses Schweigen nicht unsere letzte Äusserung ist. –

Vorige Woche hatten wir Besuch von Frau Herrmann, die uns den kleinen Thomas hierhergebracht hat. Durch sie erfuhren wir einiges über das Ergehen Ihrer Frau und Ihrer selbst. Über Kleins Schicksal und

Pläne sind Sie ja aus erster Hand unterrichtet. Es wird also dabei bleiben, dass wir in beinahe vollständiger Isolierung weiterleben müssen. Nächstes Frühjahr wollen wir nach England übersiedeln. Ich will zu John Laird nach Aberdeen gehen, der, wie mir Gilson gesagt hat, ein Buch über Hobbes vorbereitet.

Haben Sie via Krautheimer meine Lubienski-Rezension erhalten? Es handelt sich um eine Art »Vorankündigung« meiner Untersuchung.

Augenblicklich bin ich dabei, eine Abhandlung über »La critique religieuse de Hobbes« auszuarbeiten, als Diplom-Arbeit für die Ecole Pratique des Hautes Etudes. Ich lerne bei dieser Gelegenheit mancherlei wieder, was ich früher einmal gewusst habe, und dazu noch dies und jenes, was mir bisher entgangen ist. Die religions-kritischen Teile des Leviathan sind übrigens »ästhetisch« ein hoher Genuss: verglichen mit dem Spott des Hobbes wirkt der Bayles oder Voltaires geradezu plump. Überhaupt ist die Tatsache des Spottes in gewisser Weise, wie ja die Schrift selbst lehrt (»die Bänke der Spötter«), das Zentrum der Religions-Kritik. Die Vergleichung des Spottes mit dem Platonischen παιδιαζειν [διαπαιζειν] muss zu sehr interessanten Ergebnissen führen. »Lachen« gehört jedenfalls wesentlich zu aller Aufklärung, sie sei platonisch oder modern.

Sie schrieben mir damals von der Fertigstellung Ihrer Leibniz-Einleitung. Kann ich sie einmal zu sehen bekommen?

Vor der Unterbrechung unseres Briefwechsels standen wir in einer Auseinandersetzung über den Sinn, in dem die moderne Philosophie, zum Unterschied von der griechischen, »propädeutisch« sein muss. Ihre letzte Äusserung zu dieser Frage lässt mich erkennen, dass die eigentliche Differenz zwischen uns folgende ist: Sie behaupten, die Erreichung des epistemischen Wissens sei infolge der geschichtlichen Erfahrung der Welt von sich selbst und ihrer Geschichte prinzipiell fraglich geworden. Ich muss bekennen, dass ich diesen Historismus nicht mit dem, was ich sonst von Ihrer Ansicht weiss, zusammenreimen kann. Wollen Sie damit, Aristoteles folgend, das Wissen von moralischen Dingen in den Bezirk der ενδοξα (die als solche historisch wandelbar sein können) verweisen? Aber was wird dann aus der vernünftig erkennbaren lex naturalis, die als solche aetern ist? Und wie erklärt sich unter Ihrer Voraussetzung die Harmonie zwischen dem biblischen Gesetz und den Platonischen Nomοι, über die wir gelegentlich gesprochen haben?

Leben Sie wohl! Ich grüsse Ihre Frau und Sie herzlichst, auch im Namen meiner Frau,

Ihr

Leo Strauss.

31

[Entwurf, nicht an Krüger abgeschickt]

4 rue du Parc de Montsouris, Paris (14e).
Paris, den 22. Juli 1933.

Lieber Herr Krüger!
Die wiederholte Lektüre Ihres Briefes vom April d. J. hat mich veranlasst, über unsere Differenz nochmals nachzudenken. Formal besteht diese Differenz darin, dass ich entschlossen bin, von dem Sokratisch-Platonischen Ansatz – und nicht nur von diesem *Ansatz* – erst dann abzugehen, wenn ich die Unzulänglichkeit dieser Frageweise eingesehen habe, während Sie nicht zwar auf diese Einsicht verzichten wollen, sondern vielmehr über sie zu verfügen beanspruchen.

Ich hatte gesagt, dass ich nichts *weiss*, sondern nur *meine*, und Sie sagen, dass Sie das nicht recht glauben, weil die noch so weit getriebene Unentschiedenheit des Meinens doch nur eine Lockerung des Gefüges von *Wissen* darstelle, in dem man faktisch lebt und nur leben kann. Im Folgenden versehen Sie dieses Wissen selbst mit Anführungszeichen, womit Sie offenbar sagen, dass wir faktisch in einer Welt des fragwürdigen Wissens, also des Meinens, leben. Die beinahe selbstverständliche Einschränkung vorausgeschickt, dass nicht alles vor-philosophische Wissen wahrhaft fragwürdig ist, sondern dass nur oder doch vorzüglich das vor-philosophische Wissen bezüglich der *wichtigsten* Dinge fragwürdig und Meinung ist, so berechtigen Sie mich durch jene Anführungszeichen, zu sagen, dass ich nichts weiss, sondern nur meine.

Nun halten Sie es für richtiger zu sagen: »Ich glaube« statt »Ich meine«. Da ich sei es meine sei es glaube, dass man principiis obstare soll, habe ich Bedenken, Ihnen zu folgen. Ihr Einwand nötigt mir also die Frage auf, auf Grund welcher Voraussetzung die Unterscheidung von Glauben und Meinen relevant wird.

Das *Fragen* beginnt, indem sich jenes »Gefüge von Wissen«, in dem

wir leben, als lückenhaft und brüchig erweist. Unsere Generation etwa ist in dem Gefüge des liberal-demokratischen Wissens aufgewachsen, das von sich aus auf so etwas wie »Bolschewismus« verweist. Wir haben gesehen: diese ganze moderne Welt kracht in allen Fugen. Die Gegner *dieser* modernen Welt, ich meine die Handelnden, schlagen Lösungen vor, die nicht weniger »modern« sind und also grundsätzlich zu demselben negativen Resultat führen müssen (s. z. B. den Enzyklopädie-Artikel Mussolinis über den Staat). Wir sind also geneigt, es mit prinzipiell unmodernen, d. h. konkret: mit alten Lösungen zu versuchen. Nun sind aber die praktisch in Betracht kommenden alten Lösungen auf Grund gewisser moderner »Errungenschaften« erheblichen Bedenken ausgesetzt (s. Ihren ουρανος-Einwand gegen die antike und meinen Wunder-Einwand gegen die jüdisch-christliche Lösung). Es ist also äusserst fraglich, ob man mit jenen alten Lösungen »durchkommt«. Angesichts dieser grossen Schwierigkeiten ist zunächst keinerlei Wissen, sondern nur Vermuten und Fragen möglich. In diesem Sinne verstehe ich meine *Option* für die politische Rechte als nicht-wissen, sondern meinen. Wenn nun jemand an die »rechten« Ideale »glaubt«, so mag er geeigneter sein für alle möglichen *Aktionen* – dennoch bleibt es dabei, dass er nur meint, nicht weiss.

Auf diesem Wege kommen wir also zu keiner legitimen Unterscheidung von Meinen und Glauben, wie ich denn allgemein sagen möchte, dass Ideale niemals Sache des Glaubens, sondern Sache entweder des Wissens oder des Meinens sind. Glauben ist *jemandem* glauben, und ein Ideal ist kein Jemand. Ferner: jemandem glauben, dass sein Ideal das richtige ist, ist nur meinen, dass sein Ideal das richtige ist. Wie also kommt es zu »Glauben«?

Unterstellt, wir *wüssten*, was das Richtige ist, so würde *dieses* Wissen nicht genügen, um das Richtige zu *tun*. Um das Augustinische Beispiel zu brauchen: um das Gebot der Elternehrung erfüllen zu können, muss ich wissen, wer meine Eltern sind. Dies aber *kann* ich nicht eigentlich wissen, sondern nur glauben. Ich meine es aber auch nicht bloss – denn was ich so glaube, ist kein Gegenstand eines ernstlichen Zweifels.

32

Marburg, d. 3.10.33.

Lieber Herr Strauß!
Wenn es möglich ist, verzeihen Sie mir, daß ich auf Ihren Brief vom Juli noch nicht geantwortet habe; die Gründe dafür sind dieselben, belanglosen, die Sie von jeher an mir kennen. Aber es tut mir in diesem Falle besonders leid, daß ich meines »Wartenlasters« wieder nicht Herr geworden bin. Sie hatten es schwerer und haben schließlich doch geschrieben. Das war für mich sehr wichtig, und ich bin Ihnen dankbar dafür. Im Hinblick auf die Dinge, die uns beschäftigen, darf es ja auch nicht anders sein. Schade, daß wir uns darüber nicht ausführlich unterhalten können. Ich mußte mir in meinem Ethikkolleg den Kopf darüber zerbrechen – sachlich und pädagogisch eine schwierige Aufgabe. Man empfindet heute die Undurchsichtigkeit der Zukunft und die »Entscheidung« ganz anders als früher; bei mir spitzt sich die Frage immer auf den locus de ecclesia zu. Aber da sind die Schwierigkeiten auch ungeheuer.

Ihre Rezension von Lubienski habe ich bekommen und finde Ihre Ansicht mit erhöhter Klarheit ausgedrückt. *Mehr*, zur Sache wage ich nicht zu sagen. Kann man Ihre Diplomarbeit lesen? Hoffentlich dient das alles zur Befestigung Ihrer Zukunft; Sie haben es jetzt mit Ihrer Familie doppelt nötig.

Wir waren zur Erholung in den bayrischen Bergen, etwas primitiv, aber landschaftlich schön untergebracht, zuletzt noch am Starnberger See. Nachher hatte ich viel mit der Korrektur der Leibniz-Ausgabe zu tun. Sie wird hoffentlich bald in Ihre Hände gelangen – vermehrt um ein mir wenig zusagendes prooemium meines Protektors – Sie werden sehen. Auch mein Descartes-Aufsatz muß bald erscheinen.

Ich lese Thomas für mein Winterkolleg über Grenzfragen der Philos. und Theologie. Es ist doch viel *mehr* Augustin in ihm als ich bisher dachte – alles, was ihn überhaupt vom ursprünglichen Aristoteles unterscheidet. – Mit Gadamer habe ich ein Phädonseminar vor.

Unsere äußere Lage hat sich kürzlich etwas gebessert, da ich statt des bisherigen Stipendiums einen Lehrauftrag für den eben gen. Kollegtitel bekommen habe. Bei Gad. ist es ebenso. Aber freilich sind wir nun eine »wachsende« Familie – Lorenz ist jetzt ein Jahr alt –, und wie sich die Universität sonst verändern wird, wissen wir nicht. Was sagen Sie zu Heidegger, was zu C. Schmitt? Daß Gogarten »deutscher Christ« geworden ist, hat uns hier sehr überrascht.

Mit herzlichen Grüßen von Haus zu Haus, mit der Bitte, zu verzeihen und bald wieder zu schreiben

Ihr G. Kr.

33

269 rue St. Jacques, Paris (5^{e}), den 3. Dezember 1933.

Lieber Herr Krüger!
Nun habe ich doch wieder zwei Monate verstreichen lassen, ehe ich Ihren Brief beantworte. Das ist um so trauriger, als ich nunmehr nicht mehr so gut, wie ich es gleich nach dem Empfang Ihres Briefes gekonnt hätte, Ihnen meine Freude über diesen Brief ausdrücken kann: was damals eine beglückende Überraschung war, nämlich, dass unser commercium unverändert geblieben ist –, ist nunmehr eine beglückende Selbstverständlichkeit geworden; und Selbstverständlichkeiten lassen sich nicht so lebhaft empfangen und ausdrücken wie Überraschungen.

Ich hatte keine Zeit zum Briefeschreiben und habe sie auch jetzt nicht. Ich stehe gleichsam mit einem Fuss schon in England: in der ersten Januarwoche gehen wir wohl hinüber. Ich warte eigentlich nur die Rückkehr Gilsons aus Canada ab, um ihn um ein Gutachten o. ä. für England zu bitten. Der Kopf schwirrt mir von hundert Plänen, von denen vermutlich keiner realisiert werden wird: England, USA, Palästina. Frankreich scheidet völlig aus – zum Teil infolge des Umstands, dass ich hier als »Nazi« gelte.

Kennen Sie irgendwelche Gelehrte in England? Und könnten Sie mir, falls dies der Fall ist, Einführungsbriefe an sie mitgeben? Und glauben Sie, dass ich mich dieserhalb an Frank wenden kann? – Ich setze einige Hoffnung auf den Verfasser der Geschichte des Erkenntnisproblems, der, wie Ihnen wohl bekannt ist, jetzt in Oxford ist. Schaeder in Berlin hat mir ein prachtvolles Gutachten geschickt.

Meine Arbeit über Hobbes' Religionskritik ist noch lange nicht fertig. Ich werde sie nun doch nicht als Diplomarbeit einreichen. Ich habe mancherlei dabei gelernt, vor allem, was die Filiationen und die Technik der Religionskritik angeht.

In Ihrem Brief kündigten Sie mir Ihren Leibniz und Ihren Descartes an. Sind sie immer noch nicht erschienen?

Durch Löwith erfuhr ich, dass Klein und Frau Herrmann in Marburg

sind. Grüssen Sie sie, bitte, herzlich in meinem Namen. Ich denke, dass Klein von Prag aus wieder schreiben wird. Hat er Ihnen meine Guttmann-Kritik gegeben?

Mit herzlichen Grüssen, auch im Namen meiner Frau, für Ihre Frau und Sie selbst

Ihr

Leo Strauss.

Kennen Sie eigentlich die Aufsätze V. Brochards über Epikur? Sie sind ganz ausgezeichnet (abgesehen von ihren »systematischen« Teilen) und für Sie, glaube ich, ebenso interessant wie für mich.

34

269 rue St. Jacques, den 7.XII.1933.

Lieber Herr Krüger!
Eine eilige, streng vertrauliche (natürlich nicht gegenüber Klein, falls er auch in M. ist) und hoffentlich nicht zu weitgehende Bitte oder Anfrage!

Ich erfahre eben, dass ich gewisse Aussichten habe, den Lehrstuhl für jüdisch-m. a.liche Philosophie in Jerusalem zu erhalten. Es gibt nur einen »Rivalen« – einen gewissen Rawidowicz, der einen Wälzer über Feuerbach u. ä. publiziert hat, ein Schüler Heinrich Maiers (sic!), ein völlig unfähiger Bursche, der aber leider ausgezeichnet hebräisch spricht und schreibt, was ich leider ganz und gar nicht kann –. Die Hebrew University in Jerusalem hat nun beschlossen, sich weitgehend nach der Meinung eines Kollegiums zu richten, das aus 3 Männern besteht, einem Amerikaner, der von mir nichts weiss, Guttmann (meinem früheren Chef) und – Buber. Dass Buber von mir mehr »hält« als von meinem »Rivalen«, glaube ich, voraussetzen zu dürfen. Aber nicht ausgeschlossen ist, dass er eine gewisse Animosität gegen mich hat, da einige Liebenswürdigkeiten, die über ihn zu äussern ich mehrfach Gelegenheit genommen habe, ihm sicherlich zugänglich gemacht worden sind und er ungewöhnlich eitel ist. Nur geht es für mich jetzt um die Wurst, oder, wenn Sie lieber wollen, um das deutsche Beafsteak. Ich frage Sie also, ob Sie glauben, dass irgendeine mich Buber gegenüber nicht verpflichtende Interventionsmöglichkeit bei Buber besteht. Ich dachte an Bultmann, der

mich aber leider gar nicht kennt. Das ist sehr heikel, und erst recht heikel ist, dass ich zwar nicht formal, aber doch wohl stillschweigend zu einer vertraulichen Behandlung der Mitteilung seitens meiner Jerusalemer Gönner verpflichtet bin. Es hinge einfach alles davon ab, wie Sie mit Bultmann und wie Bultmann mit Buber steht. Hätte es vielleicht Sinn, dass Sie Bultmann meine Guttmann-Rezension (die Klein Ihnen hoffentlich inzwischen gegeben hat) zeigten oder sonst irgend etwas, das Bultmann eine Vorstellung davon gibt, wie ich mir »die Sache« denke?

Lieber Herr Krüger! Seien Sie mir nicht böse, dass ich Sie so einfach um einen vielleicht unvorstellbar grossen Dienst bitte. Aber Sie wissen doch, dass ich in einer nicht ganz einfachen Situation bin. Schreiben Sie mir also, bitte, ganz einfach, ob die mir vorschwebende Möglichkeit besteht oder nicht.

Meine Frau und ich grüssen Ihre Frau und Sie herzlichst.

Ihr

Leo Strauss.

P. S. Nochmals, Herr Krüger – fassen Sie diesen Brief, bitte, richtig auf!

35

269 r. St. Jacques, Paris (5^{e}), den 29.XII.33.

Lieber Herr Krüger!

Ich erhalte eben den beiliegenden für Klein bestimmten Brief, der von *allergrösster* Dringlichkeit ist, mit der Bitte, ihn an Klein weiterzubefördern. Da mir seine Adresse unbekannt ist und da ich annehme, dass sie Ihnen bekannt ist, bitte ich Sie, ihm den Brief so schnell wie möglich zusenden zu wollen. Es eilt wirklich sehr.

Werde ich noch vor meiner Übersiedlung nach England (am 7. I.) von Ihnen hören?

Ich grüsse Sie und Ihre Familie herzlichst und wünsche Ihnen allen ein gutes neues Jahr

Ihr

Leo Strauss.

P. S. In der Eile vergass ich beinahe, Ihnen für Ihren ausgezeichneten und äusserst aufregenden Descartes-Aufsatz zu danken. Wenn ich Ihnen über

ihn noch nicht geschrieben habe, so lediglich deshalb, weil er mich so sehr beschäftigt. Der Parallelismus mit Hobbes ist erstaunlich. Auch Sie werden daher nicht um Hobbes herumkommen. Entschuldigen Sie diesen Ritt auf meinem hobby-horse. Zur Sache möchte ich nur einwenden, dass ich doch nicht von der *theologischen* Voraussetzung des allg. Zweifels reden würde: Sie selber korrigieren sich, indem Sie »Allmacht« schliesslich durch »undurchschaubare Übermacht« ersetzen. Gewiss – das Problem kehrt dann wieder, aber doch in anderer Weise. Von England aus ein Mehreres. – Das 2. Exemplar habe ich Gilson durch die Post zugehen lassen. Er kommt erst am 12. Januar aus Canada zurück – ich sehe ihn also nicht mehr.

36

Marburg, d. 5.8.34.

Lieber Herr Strauss!
Nun habe ich so lange nichts von mir hören lassen, daß Sie sich wundern müssen. Aber es handelt sich trotz der Länge meines Schweigens um keine anderen Gründe als früher auch (in Hegels Kategorien müßte ich sagen: auch dieses Quantum bedeutet keinen »Knotenpunkt« und keine qualitative Veränderung, weil mein »Maß« sehr groß ist). Hoffentlich geht es Ihnen gut. Was macht der Hobbes-Nachlaß? Ihre Schrift über die Rel.kritik?

Ich habe diesen Sommer in Frankfurt Kroner vertreten und weiß noch nicht, ob diese Arbeit irgend eine Fortsetzung finden wird. Als Provisorium mit beständigem Hin- und Herreisen hatte dieses Leben viel Lästiges. Das Wertvollste daran waren einige Bekanntschaften, besonders die mit dem Philologen Otto.

Jetzt sind wir im Begriff auf etwa 3 Wochen nach Sylt zu fahren (Tinnum b. Westerland, b. Frau Lindner), wo wir auf Gadamers treffen. G. war in gleicher Mission wie ich in Kiel.

Viel gearbeitet habe ich nicht – leider. Ich will im Winter das Zeitproblem behandeln. – Von Sylt aus gehen wir nach Berlin und Frankfurt a. d. Oder zu meinen Eltern. Mitte September sind wir zurück.

Wir freuen uns, daß Klein nun wenigstens *etwas* bekommen hat. Ich glaube, daß er durch seine Arbeit doch eine ganz neue Aussicht gewinnt.

Es ist nur ein Jammer, daß er durch Warten am falschen Ort so viel Zeit verloren hat.

Gleichzeitig mit diesem Brief schicke ich Ihnen einen Aufsatz über Kant.

Mit herzlichen Grüßen von Haus zu Haus

Ihr G. Krüger.

37

26 Primrose Hill Road, London NW 3.
London, 18.VIII.1934.

Lieber Herr Krüger!

Ich möchte Ihnen zunächst herzlich für Ihren Brief und die Zusendung Ihres Kant-Aufsatzes danken. Und ich möchte die Bitte anfügen, dass sie mir doch auch in Zukunft Ihre Arbeiten zugänglich machen. Zur Begründung dieser Bitte nur dies, dass die Schriften keines anderen zeitgenössischen Autors – Klein ist ja noch nicht unter diese Art zu rechnen – mich so sehr beschäftigen wie die Ihrigen.

Ihr Aufsatz hat meinen Eindruck – um mehr als einen Eindruck kann es sich freilich in Anbetracht meiner Kant-Unkenntnis nicht handeln – bestärkt, dass Ihre Interpretation dem geschichtlichen Tatbestand unvergleichlich näherkommt als die drei anderen Interpretationen, die Sie einleitend besprechen. Und da Sie klar zwischen Interpretation und Kritik unterscheiden, so kann und braucht nur über Ihre Kant-Kritik und deren Richtung Streit zu sein. Ich habe da »nur« zwei Bedenken. Erstens verstehe ich die von Ihnen angestrebte Nivellierung von Glauben und Wissen nicht. Ich verstehe sehr wohl, dass Sie die Differenz zwischen Glauben und Wissen in einem »hoffenden Erkennen« deshalb aufgehoben haben wollen, um zum Glauben Platz zu bekommen. Aber ich glaube, auf diese oder auf jene Weise werden Sie dem alten Unterschied doch wieder Rechnung tragen müssen. Und was den Versuch angeht, das »hoffende Erkennen« zum *grundlegenden* zu machen (S. 170 Abs. 2.), so ist, glaube ich, die Tatsache, dass Ihre Theologie von Augustin zu Thomas weitergegangen ist, eine gewichtige Gegeninstanz. Indem Kant ausgeht von dem, was vom Leben und richtigen Leben des Menschen *gewusst* werden kann, und erst von da aus reflektiert darüber, was zu *glauben* ist, folgt er Plato. Es ist also jedenfalls keine Befan-

genheit in *modernen* Vorstellungen, die ihn daran verhindert hat, den Weg zu gehen, den Sie für den richtigen halten.

Zweitens weiss ich nicht, ob man von der Differenz von theoretischer und praktischer Erkenntnis so ausgehen darf, wie Sie, Kant folgend, es tun. So wichtig diese Differenz ist – sie scheint mir doch sekundär zu sein. Praktische Erkenntnis ist Erkenntnis *von* einer Verbindlichkeit *auf Grund* einer Verbindlichkeit. (Ich sage absichtlich nicht: von dem Sittengesetz auf Grund des Sittengesetzes; denn »Gesetz« διχῶς λέγεται.) Aber ursprünglicher als Verbindlichkeit ist das, *was* verbindlich ist und was »nur für uns Menschen« den Charakter von Verbindlichkeit *annimmt*. Um die Erkenntnis dieses Was, das nicht an sich selbst den Charakter eines Gesetzes im eigentlichen Sinn hat, bemüht sich die Platonische Philosophie, und diesem radikalen Problem trägt Kant durch die Anerkennung des »*heiligen* Willens« Rechnung (wenn auch in einem von vornherein durch die theologische Tradition begrenzten Sinn). Die Frage nach dem Gesetz taucht erst auf im Zusammenhang der Frage nach der *Anwendung* des Massstabs auf den Menschen. Und nur für den Menschen hat der Unterschied zwischen einer gebotenen Erkenntnis und einer »bloss« wahren Erkenntnis Sinn. Nun werden Sie sagen, dass also der Philosophie als einer res humana die Erkenntnis des Maßstabs nur in der Form einer *praktischen* (gebotenen) Erkenntnis zugrundeliegen könne. Aber ich glaube, dass diese die Philosophie ursprünglich *motivierende*, sie auf die richtige Bahn bringende praktische Erkenntnis nicht das ursprüngliche *Thema* der Philosophie ist. Die durch das Gesetz aufgerufene Philosophie fragt nicht nach dem Gesetz, sondern nach der richtigen Ordnung des menschlichen Lebens und darum sofort nach dem Prinzip der Ordnung. Aber diese Frage kann nicht zu der natürlich-theologischen werden, wenn man sich nicht in die Schwierigkeiten einer Begründung des Wissens auf den Glauben verwickeln will; sondern sie muss in der Weise der Kritischen Philosophie Platos gestellt und beantwortet werden.

Ich schreibe so, als ob wir uns gestern erst unterhalten hätten, und stelle nicht in Rechnung, dass diese Andeutungen vielleicht nur für mich verständlich sind. Ich will daher versuchen, den zweiten Einwand mit anderen Worten zu wiederholen. Kants Befangenheit in modernen Vorstellungen zeigt sich nicht bloss darin, dass er mit der Anerkennung und Begrenzung der modernen Wissenschaft beginnt, sondern selbst und gerade in seiner anthropologisch-teleologisch-moralischen Doktrin, selbst und gerade, wenn man diese auf ihren vollkommensten, reinsten

Ausdruck bringt. Der Satz: »Der methodologische Primat des Unglaubens kann sich deshalb behaupten, weil Kant den moralischen Kanon der Kritik als einen *Imperativ* ansieht, der den Menschen zum rechten Vernunftgebrauch erst nötigen muss« (186 Abs. 2) hat eine weiterreichende Bedeutung. Der Ausgang von der Analyse des verkehrten oder indifferenten Vernunftgebrauchs, des verkehrten oder indifferenten Lebens, d. h. die primäre Thematisierung der Anthropologie ist das, was die moderne Moral als solche von der klassischen Moral unterscheidet. (Dass Kant in dieser Hinsicht dennoch Plato näher kommt als die anderen Modernen, erwäge ich dabei wohl). Er ist der Ausgang von einem verkehrten Naturstand (Hobbes) oder indifferenten Naturstand (Rousseau), von einer ursprünglichen Freiheit, die erst nachträglich restringiert wird. Er ist identisch mit dem gesteigerten Interesse für die Affekte, das die Moral des 17. Jhdts. kennzeichnet. Endlich ist er identisch mit dem philosophischen Interesse an Geschichte, das im 16. Jhdt. durchbricht, und das nur darum für zwei Generationen unsichtbar wird, weil die »rationalistische« Philosophie des 17. Jhdts. beansprucht, das Problem gelöst zu haben, dessen »Ungelöstheit« durch die antike Philosophie jene frühe Geschichtsphilosophie hervorrief: das Problem nämlich der *Anwendung* der Moral. Die moderne Moral ist von vornherein als eine *anwendbare* Moral konzipiert worden, und ich glaube, dass, trotz der unvergleichlichen Radikalisierung, die die Kantische Moral darstellt, sie doch in diesem Sinn spezifisch modern ist.

Vielleicht würde diese Ansicht klarer werden, wenn ich sie zusammenhängend entwickle. Ich schreibe an einer Entwicklungsgeschichte der Hobbes'schen Moral, für die ich viel Material aufstöbern konnte. Ich will sie meiner Edition von Hobbes' unveröffentlichten Schriften voranschicken. Hoffentlich finde ich einen ordentlichen Übersetzer. Dass ich die Erstlingsschrift von Hobbes gefunden zu haben moralisch gewiss bin, schrieb ich Ihnen wohl. Das Manuskript, betitelt »Essays«, ist unter allen Umständen höchst interessant. Ausserdem habe ich noch einen Entwurf und eine frühere Fassung von Teilen von »De corpore« und »De homine« aufgestöbert. Der Abschluss meines Hobbes-Buches ist dadurch natürlich ad calendas Graecas verschoben worden.

Leben Sie wohl, lassen Sie bald wieder einmal von sich hören! In den Ferien geht es doch eher.

Mit der Bitte, Ihre Frau und Gadamers in meiner Frau Namen und in

meinem Namen herzlichst grüssen zu wollen, begrüsse ich Sie herzlichst

Ihr

Leo Strauss.

38

38 Perne Road, Cambridge, den 27.III.35.
[Postkarte]

Lieber Herr Krüger!
Infolge der Trubel des letzten Jahres bin ich nie dazu gekommen, Ihnen zu schreiben, und auch heute schreibe ich nur, um Ihnen mitzuteilen, dass Sie in den nächsten Tagen 2 Exemplare einer Broschüre erhalten werden, von denen eines für Sie, das andere für Gadamer bestimmt ist. Ich würde mich freuen, gelegentlich Ihrer beider Meinung zu hören.

Haben Sie inzwischen etwas fertiggestellt? Durch Klein hörte ich Rühmendes über eine Plato-Schrift Gadamers, die ich leider nicht zu Gesicht bekommen habe.

Um ein mögliches Missverständnis zu vermeiden: »Sophistik« auf der ersten Seite meiner Einleitung ist ganz wörtlich gemeint (nach dem Protagoras-Mythos): auf Grund einer epimetheischen Physik (der Preisgegebenheit des Menschen) zur Unterwerfung unter das kommen, was die Athener sagen. –

Leben Sie wohl!

Mit den herzlichsten Grüssen von Haus zu Haus – Gadamers eingeschlossen –

Ihr

LStrauss.

P.S. Könnten Sie mir die Adresse von Prof. E. Frank verschaffen? Ich wäre Ihnen sehr dankbar dafür.

39

38 Perne Road, Cambridge
Den 12. Mai 1935.

Lieber Herr Gadamer! Lieber Herr Krüger!
Ich bin so knapp mit meiner Zeit, dass ich mir die Freiheit nehmen muss, diesen Brief an Sie beide zu schreiben, anstatt zwei ungefähr gleichlautende Briefe an jeden von Ihnen zu richten.

Ich muss Sie mit einer sehr grossen Bitte behelligen. Ich habe inzwischen meine erste Hobbes-Arbeit beendet und bin nun auf der Suche nach einem Verleger. Einen englischen Verleger kann ich erst finden, wenn das Buch in Deutschland gedruckt ist, da man hier nicht gern aus dem Ms. übersetzen lässt. Ganz davon abgesehen, dass ich ernstlich daran zweifle, ob sich die Arbeit übersetzen lässt! Wie meine Situation ist, hängt alles davon ab, dass sehr bald eine Hobbes-Arbeit aus meiner Feder erscheint. Ich richte also an Sie beide die Bitte, mir gütigst selbst oder vermittelst Ihrer Freunde dazu verhelfen zu wollen, dass ich die Schrift irgendwo im deutschen Sprachgebiet unterbringen kann. Ich würde die Bitte nicht an Sie richten, wenn ich nicht glaubte, dass die Schrift publikationswürdig ist. Da die meisten Autoren dasselbe von ihren Schriften sagen, kann ich dieses Urteil über meine Schrift nur unter der Voraussetzung wagen, dass Sie ein gewisses Vertrauen zu meiner Selbstkritik haben. In diesem Sinne sage ich, dass ich die in Rede stehende Arbeit für besser halte als meine früheren Sachen.

Die Arbeit ist nicht identisch mit derjenigen, deren erste Kapitel ich Ihnen vor Jahr und Tag gezeigt habe. Durch das Studium von Hobbes' Nachlass und der geschichtlichen Bedingungen von Hobbes' Auftreten angeregt, habe ich mich entschlossen, zunächst einmal eine Art von Entwicklungsgeschichte von Hobbes' politischer Wissenschaft (die nach seinem Sprachgebrauch die Moral in sich schliesst) zu schreiben. Ich betitle die Schrift »Hobbes' politische Wissenschaft in ihrer Genesis«. (Um das vorwegzunehmen – sie ist nicht lang, höchstens 10 Bogen). Sie gliedert sich in 8 Abschnitte. In der sehr kurzen Einleitung stelle ich zunächst die Behauptung auf, dass die Bedeutung von H.' Politik gemeinhin unterschätzt wird, und zeige dann, dass diese Unterschätzung von der Überschätzung der Bedeutung von Mathematik und Naturwissenschaft für diese Politik herrührt, bzw. von einer Unterschätzung der Originalität von H.' Moral, zu der insbesondere Diltheys »Ab-

hängigkeits«-Nachweisungen beigetragen haben; um H.' Bedeutung zu ermessen, komme es darauf an, die für ihn massgebende *Gesinnung* herauszuarbeiten und sie mit der antiken, bzw. mit der biblischen zu *konfrontieren*. Die Aufklärung dieser Gesinnung ist die Aufgabe des 2. Abschnittes (»Die moralischen Grundlagen«), in dem ich zeige, dass die H. leitende Gesinnung charakterisiert ist durch die fundamentale Antithesis Eitelkeit – Furcht vor gewaltsamem Tod, und den inneren Zusammenhang zwischen den beiden Gliedern dieser Antithese entwickle, immer hervorhebend, dass diese Antithese moralisch gemeint ist und dass und warum H. vor deren moralischem Verständnis zurückweicht. Der Abschnitt schliesst mit der Feststellung, dass der behandelte Zusammenhang jedenfalls sachlich »früher« ist als die mathematisch-naturwissenschaftliche Politik, und mit der Frage, ob er nicht auch lebensgeschichtlich früher sei (H. war 40 Jahre alt, als er Euklid kennenlernte); im letzteren Fall – der, wie im weiteren gezeigt wird, tatsächlich vorliegt – erhebe sich die dringlichere Frage, ob und inwiefern H.' Politik durch Mathematik und Naturwissenschaft nicht bloss gefährdet, sondern auch andererseits gefördert worden sei. So motiviert sich das Studium der H.schen Politik im Lichte ihrer Entwicklung. – 3. Abschnitt: »Aristotelismus«. H.' erste, der Kenntnis von Mathematik und Naturwissenschaft vorausgehende Periode wird mit Recht als »humanistisch« charakterisiert (so von Dilthey). Ich zeige, dass die philosophische Autorität in dieser Zeit für H. Aristoteles war, genauer die Aristotelische »Politik« d.h. Ethik, Politik und, vor allem, die Rhetorik; ich verfolge dann den Einfluss, den Ar. auf die Politik des reifen H. ausgeübt hat, dabei stelle ich durch Konfrontation der Texte sicher, dass die zentralen Kapitel der H.schen Anthropologie nichts anderes als freie Bearbeitungen der einschlägigen Partien der Rhetorik sind. (Sie, Herr Gadamer, wird in diesem Zusammenhang vielleicht interessieren, dass H. zwei englische Rhetorik-Excerpte publiziert hat – sie sind in der grossen Ausgabe wieder abgedruckt –, dass sich ein lateinisches Excerpt in seinem Nachlass findet, dass er die Rhetorik ausdrücklich von seinem Verdammungsurteil über die Aristotelische Philosophie ausgenommen hat und dass – kein Mensch daraus irgendwelche Folgerungen gezogen hat). – 4. Abschnitt: »Adelstugend«. Der Aristotelismus von H.' Jugend wird mit derjenigen Modifikation identifiziert, die er im 16. Jahrhundert in Italien erfahren hat, bei Castiglione, Niphus, Fr. Piccolomini u. a. (ein auf Piccolomini fussendes Excerpt der Eth. Nic. findet sich in H.' Nachlass). Charakteristisch für diese Modifikation ist, dass die heroica

virtus eine zentrale Bedeutung gewinnt. Das hängt an sich damit zusammen, dass die heroische Tugend die christliche sanctitas ersetzen soll; für meinen Zusammenhang ist entscheidend die Identifikation der heroica virtus mit der Tugend des Höflings, des Adels. Von hier aus werden H.' Analysen von »Honour« als Analysen der Adelstugend rekognosziert (die Analysen von Honour haben also zwei Quellen: 1) die Analyse der καλά in der Rhetorik; 2) die Adelsliteratur des 16. und 17. Jhdts.). Sodann zeige ich, dass die Adelstugend mit fortschreitender Ausbildung von H.' Lehre immer weiter zurücktritt, aber seltsamerweise im Leviathan, unter dem Einfluss von Descartes, für einen Augenblick lang in den Mittelpunkt tritt (für diesen Teil waren mir Ihre Descartes-Analysen, Herr Krüger, sehr nützlich). Der Abschnitt schliesst mit dem Hinweis auf die Bedeutung, den die H.sche moralische Aufklärung des Selbstbewusstseins für Hegels Phänomenologie hat (wie es überhaupt mein Anliegen war, den tiefen Zusammenhang zwischen H. und Hegel hervorzuheben). 5. Abschnitt: »Staat und Religion«. Eine Weiterführung von Tönnies' entwicklungsgeschichtlichen Forschungen. – 6. Abschnitt: »Geschichte«. Während die bisher behandelten Elemente von H.' Lehre mehr oder minder traditionell sind, ist die Bedeutung, die die Geschichte für H. hat – in seiner Jugend offen und ausdrücklich, später verdeckt – im Prinzip revolutionär. Im 16. Jhdt. hatte sich eine grundsätzliche Wendung der politischen Wissenschaft zur Geschichte vollzogen (Bodin, Patrizzi, zuletzt und vorzüglich Bacon), die ich interpretiere durch Konfrontation mit der traditionellen Stellung zur Geschichte: die Geschichte wird philosophisch zentral, weil die Normen für nicht weiter diskussionsbedürftig gelten – das haben die Alten gut erledigt, wie noch Bacon sagt – und sich das ganze Interesse auf die *Anwendung* verlegt. (Diese Genesis des philosophischen Interesses an Geschichte ist noch in Hegels Geschichtsphilosophie klar ersichtlich.) Der Mensch *gehorcht* den Vorschriften *nicht*, und darum bedarf man des Studiums der Geschichte, um die Technik der Realisierung der Normen auszubilden; diese Technik soll den Gehorsam ersetzen (daher auch das neue Interesse an den Leidenschaften u. dgl.). Diese Wendung zur Geschichte ist nun in H. späterer »unhistorischer«, »antihistorischer«, »rationalistischer« Politik »aufgehoben«: ihr ausdrücklicher Gegensatz zur traditionellen Politik besteht darin, dass sie ihre unbedingte Anwendbarkeit verbürgt, m. a. W. dass sie das Desiderat befriedigt, das unter Voraussetzung der traditionellen Politik der Geschichte delegiert worden war: darum und nur darum ist H.' Politik »unhistorisch«. Den essentiell

historischen Charakter der modernen Politik am Beispiel der Lehre ihres Begründers aufzuweisen und als deren Voraussetzung den Verfall der antiken Kosmologie (und christlichen Theologie) darzutun, ist der Zweck dieses Abschnittes. – 7. »Die neue Moral«. Ich zeige zunächst, dass die im 2. Abschnitt dargelegte moralische Grundansicht auch lebensgeschichtlich früher ist als die Wendung zu Mathematik und Naturwissenschaft. Danach zeige ich, dass diese Grundansicht identisch ist mit der spezifisch bürgerlichen (dabei habe ich Hegel zum Gewährsmann). Im weiteren weise ich darauf hin, dass die Voraussetzung dieser Moral derselbe Verfall der Kosmologie und Theologie ist, den ich im vorhergehenden Abschnitt als Voraussetzung der Historisierung der Philosophie zur Sprache gebracht hatte. – 8. Abschnitt: »Die neue politische Wissenschaft«. Der Zweck dieses abschliessenden (und längsten) Kapitels ist die Beantwortung der Frage: was denn die Euklidische Methode für H.' Politik bedeutet. Ich weise zunächst darauf hin, dass H.' Gesinnung in gewissen Grenzen in Analysen der Leidenschaften u. dgl. im Stil der Rhetorik zur Darstellung zu bringen sei; dies gibt Gelegenheit zu einer Konfrontation von H.' Anthropologie mit derjenigen der Rhetorik (im 3. Abschnitt hatte ich nur das Abhängigkeitsverhältnis aufgezeigt), durch die das Ergebnis des 2. Abschnitts eine, wie ich glaube, entscheidende Bestätigung erfährt. Danach frage ich nach der Bedeutung »Euklids« für H.' Politik, d. h. nach dem Sinn einer »exakten« Politik. Dies führt zu einer prinzipiellen Konfrontation der H.schen Politik mit der Platonischen: Platon ist um »Exaktheit« besorgt aus dem Interesse an der unbedingten Reinheit des Maßstabes, H. hingegen aus dem Interesse an der unbedingten Anwendbarkeit. Abschliessend zeige ich, unter formaler Anknüpfung an die ἔνδοξα über das Verhältnis von antiker und moderner Politik, welches die Möglichkeitsbedingung für das spezifisch moderne Problem der Souveränität ist; diese ist der Glaube an die Ohnmacht der Vernunft, die notwendige Folge des Verfalls der Kosmologie und Theologie, oder m. a. W. die Freigabe der Leidenschaften. (Hierfür liefert mir ausser H. selbst Rousseau die entscheidenden Belege). Eine Bemerkung über die Bedeutung der modernen Naturwissenschaft für H.' Politik, die zu einer weiteren Untersuchung über H.' Religionskritik überleiten soll, bildet den Schluss.

Ich möchte hinzufügen, dass die Arbeit nicht an den formalen Mängeln meines Spinoza-Buches leidet, die Sie, Herr Krüger, damals mit so grossem Recht moniert haben, und die ich erst fünf Jahre später in der

Einleitung zu meiner Maimuni-Schrift einigermassen zu reparieren versucht habe. Insbesondere bitte ich Sie, mir zu glauben, dass die Arbeit besser und klarer geschrieben ist als dieser Brief, den ich zu meinem grossen Bedauern direkt in die Schreibmaschine schreiben musste.

Klein, der jetzt wieder in Berlin ist, hat eine Kopie der ersten 7 Abschnitte. Er bemüht sich bereits um einen Verleger. Wenn Sie Ihre Bemühungen mit den seinigen vereinigen würden, so wäre ein Erfolg vielleicht nicht ausgeschlossen.

Ich habe noch eine besondere Bitte an Sie, Herr Gadamer. Ich habe von Ihrer Schrift über Plato und die Dichter gehört, ich habe sie mir nicht besorgen können. Wären Sie bereit, sie mir zugänglich zu machen, u. U. leihweise oder, indem Sie mir die korrigierten Fahnen schicken. Sie würden mich dadurch ungemein verpflichten.

Indem ich Sie um Nachsicht dafür bitte, dass ich Sie mit einer so grossen Bitte behellige, verbleibe ich mit den herzlichsten Grüssen von Haus zu Häusern

Ihr

Leo Strauss.

40

Marburg, d. 2.6.35.

Lieber Herr Strauss!

Wieder muß ich einen Brief an Sie mit der Bitte beginnen, mir die späte Antwort und die scheinbare Gleichgültigkeit zu verzeihen, die ich mir in der Korrespondenz nicht abgewöhnen kann! Die Sache ist in diesem Falle besonders schlimm, da ich Ihre Schrift über Maimonides bekommen habe, die mich wirklich zu einer ausgiebigen Antwort bringen sollte. Leider war ich im Semester so bedrängt, daß ich bis jetzt nur die Einleitung lesen konnte. Sie haben damit nun wirklich die geheimen Leitgedanken Ihrer früheren Schriften mit der größten Klarheit und Entschiedenheit ausgesprochen. Die Kühnheiten dieser Darlegung – insbesondere die These von der Herkunft der modernen Wissenschaftsidee (S. 23) – gefallen mir sehr, denn man merkt an Ihrer Sprache, daß sie den genügenden Hintergrund haben, keine Toll-Kühnheiten sind. Kurz: ich bin sehr zufrieden, daß sie das eigentliche Problem ohne die falsche Scham des »modernen« Gelehrten zur Sprache bringen. Ich bin mit fast

allem einverstanden. Der einzige kleine Mangel, den ich ausfindig machen kann, betrifft eine gewisse Abruptheit im Übergang vom Epikureismus zur Aufklärung mit dem »also« (S. 25, Z. 15. v. u.). Woran liegt die »wesentliche Veränderung«? Müßte man hier nicht (entsprechend wie bei der »Redlichkeit« (S. 27)) sagen, daß die Aufklärung *deshalb* so »schlimme Erfahrungen« über die Lage des Menschen in der Natur macht, weil sie durch die biblische Tradition verlernt hat, das »Diesseits« als solches so unproblematisch zu finden wie Epikur? Das »fast«, das ich eben noch zu meiner Zustimmung hinzufüge, bezieht sich auf S. 20, wo Sie sich die Feststellung zueigen machen, die Voraussetzungen der Orthodoxie seien nur Glaubenssache: messen Sie da nicht dogmatisch an der *modernen* Wissensidee?

Ich habe an diesem Punkte ein besonderes Interesse, da ich gerade eine Vorlesung über »Probleme der philosophischen Gotteserkenntnis« halte, bei der ich versuche, vom »Wissen« auszugehen, in erster Linie den sachlichen Gehalt der Gottesbeweise zu reproduzieren. Mir scheint, daß dieser Gehalt von der antiken Kosmologie nicht nur ablösbar ist, sondern sogar abgelöst werden *muß*, um frei von »heidnischen« Belastungen hervorzutreten. Die Herkunft der Zeit aus der Ewigkeit halte ich dabei für das Entscheidende. Das ist ja auch bei der Rezeption des Aristoteles im Mittelalter der Konfliktspunkt gewesen (die »Ewigkeit« der Welt). Ich erfahre bei diesem Bemühen allerdings, wie erdrückend die Schwierigkeiten sind. Aber ich muß einen *sachlichen* Versuch machen, obwohl die historische Arbeit zu mehr spruchreifen Resultaten führen würde. Mit der Zeit wird vielleicht etwas daraus werden. –

Was Ihren Brief an Gadamer u. mich betrifft, der uns auf das Buch sehr gespannt macht, so muß ich zunächst leider einen Mißerfolg berichten: der Verleger Klostermann-Frankfurt, der uns zufällig gerade besuchte und der an sich in Frage käme, scheut vor der Sache zurück, obwohl ihn das Lob Ihrer Arbeit zu locken schien. Vor einem Jahr etwa wäre er wohl noch geneigter gewesen. Nun hat G. an die »Runde« geschrieben, die aussichtsreichste Stelle, die man augenblicklich wohl finden kann. Frank wäre im Falle des Mißlingens auch hier, bereit, einen Verlag in Holland, der deutsche Bücher druckt, zu vermitteln. Irgendwie wird es schon gehen. (Die Adresse von Frank ist übrigens: Mbg., Behringweg 7a. Ein Exemplar Ihres »Maimuni« würde ihn sicher sehr freuen).

Von meiner »Schriftstellerei« ist nicht viel zu berichten. Ich schicke Ihnen meine Rezension von Hartmanns vorletztem Buch. Einen Aufsatz

über »Die Aufgabe der Hegelforschung«, der wesentlich Bücher bespricht, kann ich Ihnen leider wegen der geringen Zahl der Separatdrucke (nur 10) nicht geben. Die erste Hälfte davon ist erschienen (Theol. Rundsch., N.F. 7, Jhrg. 1935, H. 2).

Wir denken mit Semesterende nach Jade (Oldenburg) zu Pastor Spitta zu fahren. Im Ganzen geht es uns gut. Der Sohn ist schon fast 2 ¾ Jahre. Lassen Sie doch einmal etwas von Ihrem persönlichen Ergehen hören!

Mit herzlichsten Grüssen von Haus zu Haus

Ihr G. Krüger.

41

[Entwurf eines nicht abgeschickten Briefes]

38 Perne Road, Cambridge, England
den 25. Dezember 1935.

Lieber Herr Krüger!

Es ist nun schon wieder ein halbes Jahr, seitdem der letzte Brief zwischen uns gewechselt worden ist. Mein langes Schweigen brauche ich wohl nicht zu entschuldigen. Sie werden verstehen, dass ich sehr beschäftigt bin, und die Zeiten, in denen ich den Kopf frei habe, muss ich dazu benutzen, um die Suppe, die ich mir eingebrockt habe, vermittelst scharfen Denkens auszulöffeln.

Ich habe Ihnen den Empfang Ihrer Hartmann-Rezension zu bestätigen und für deren Zusendung zu danken. Dass Sie Hartmann gegenüber völlig im Recht sind, ist klar: eine spekulative Stellung zur Geschichte sollte seit der 2. Unzeitgemässen unmöglich sein. Andererseits werden Sie sich nicht darüber wundern, dass ich Ihnen nicht völlig zustimmen kann: ich glaube weniger denn je, dass Geschichtlichkeit als solche ein philosophisches Problem ist. Ich habe mich inzwischen mit den Anfängen der Geschichtsphilosophie im 16. Jhdt. ein wenig vertraut gemacht, wo sich das Problem noch in antiker Nacktheit darstellt, und das hat mich in den Vermutungen, die mir zuerst anlässlich Mannheims Idiotismus (Ideologie und Utopie) aufstiessen, nur noch bestärkt. Auf der anderen Seite gebe ich Ihnen jetzt viel mehr als früher recht hinsichtlich Kants: Kant ist wirklich der einzige Platoniker unter den

modernen Philosophen. (Übrigens ist Swift ein sehr merkwürdiger, für Sie, wie ich glaube, sehr wichtiger Mann – er hat sich mit unglaublicher Bewusstheit der ganzen modernen Entwicklung entgegengestellt).

Nun will ich Ihnen ein bischen von meinen Arbeiten erzählen, in der Hoffnung und mit der Bitte, dass Sie Ihre änigmatischen Andeutungen betr. Zeit und Schöpfung mir recht bald einmal verdeutlichen werden. Ich habe den Hobbes vorläufig zurückgestellt, um mir zuerst einmal Klarheit über die Geschichte des Platonismus im islamischen und jüdischen Mittelalter zu verschaffen. Ganz erstaunlich ist Farabi, ὁ ἀρχηγὸς τῆς τοιαύτης φιλοσοφίας. Vielleicht habe ich in der ersten Entdeckerfreude ihn ein wenig überschätzt; aber es bleibt genug des Erstaunlichen übrig. Vor allem der Aspekt, der sich von ihm aus auf den antiken – mittleren und neuen – Platonismus eröffnet. Ich sehe mich in späten neuplatonischen Kommentaren um und bin überrascht über die Feinheit der Exegese. Es ist ein Meer, in das ich für lange Zeit untertauchen muss, und aus dem ich, hoffe ich, einiges für das Verständnis Platos selbst herausholen kann. Es scheint mir, dass die prinzipiellen Mängel der traditionellen Plato-Auffassung – auch der der heutigen Forschung – zu einem erheblichen Teil der christlichen Tradition zuzuschreiben sind, dass insofern der Islam einen von vornherein besseren Ausgangspunkt darbietet.

42

[Chicago] Den 21. Juni 1958.

Lieber Herr Krüger!
Ich habe mich von Herzen gefreut, durch Ihr Buch von Ihnen so Gutes zu hören. Ich habe es sofort zwei Mal gelesen. Ich bin Ihnen sehr dankbar für das Buch. Wie nahe kommen wir uns in der Frage und selbst in der allgemeinen Richtung, in der wir die Antwort suchen.

Besonders hat mich Ihre Erörterung des Unterschieds der Alten und der Neueren belehrt und erfreut.

Propter abbreviationem sermonis, wie es in den Averroes-Übersetzungen heisst, beschränke ich mich auf die Erwähnung der Behauptung, hinsichtlich deren ich Ihnen nicht folgen kann. Ihre Heidegger-Kritik (besonders 219) scheint mir nicht im Einklang zu stehen mit dem, was Sie auf Seite 250–251 zugeben: Sie geben da, wie mir scheint, die

Notwendigkeit zu, zwischen dem Menschen als leiblich-irdischem Wesen mit seinen inadäquaten Perspektiven und dem Menschen als Wanderer schlechthin, der zu *der* Wahrheit unterwegs ist, zu unterscheiden. Eine entsprechende Unterscheidung wäre wohl auch notwendig wegen der wesentlichen Spannung zwischen der ἀρίστη πολιτεία und der faktischen »natürlichen Gemeinschaft« – von der fundamentalen Differenz zwischen der höchsten πρᾶξις, die nur θεωρία ist, und aller anderen πράξεις zu schweigen. Denkt man von hier aus weiter, so gelangt man u. a. zu dem Gegensatz von Thomas, dessen theologia (zum Unterschied von seiner philosophia) *auch* praktisch (i. e. S.) und *daher* gemeinschaftsgebunden (kirchlich) ist, und »Averroes«.

Entscheidend ist, glaube ich, die Differenz die »natürlichen Gemeinschaften« betreffend. Deren »Natürlichkeit« ist zweideutig, weil im strengen Sinn nur die ἀρίστη πολιτεία natürlich ist (cf. das Problem des ἀγαθὸς ἀνὴρ zum Unterschied von ἀγαθὸς πολίτης in *Politik* III). Um den extremen Platonischen Ausdruck des Sachverhalts zu nehmen, die πόλις ist die Höhle – es besteht eine notwendige Spannung zwischen der πόλις und der Philosophie (daher selbst die ἀρίστη πολιτεία des καλὸν ψεῦδος bedarf). Das Problem wird verhüllt, aber nicht gelöst, wenn man die πόλις durch das ἔθνος ersetzt und damit die Sprachgebundenheit des Denkens absolut zu setzen in Gefahr kommt. Ist dies richtig, so folgt, dass der status der Sinnlichkeit ein anderer ist als der der natürlichen Gemeinschaften. Was nun die Sinnlichkeit betrifft, so sehe ich nicht, wie sie von der Irdischkeit zu lösen ist.

Seit ich Sie gesehen habe, habe ich ein Buch über Machiavelli geschrieben, der wohl der erste ist, der den Bruch mit dem antiken Denken ausdrücklich vollzogen hat. Das Buch soll im August erscheinen. Ich werde mir gestatten, Ihnen ein Exemplar zuzusenden. Ich will nunmehr eine Reihe von Sokrates-Studien beginnen und zwar zunächst wohl die Aristophaneische Komödie als solche und insbesondere die »Wolken« genauer studieren.

Besonders hat mich die gute Nachricht über Ihr Ergehen erfreut, die das Vorwort Ihres Buches enthält.

Mit herzlichen Grüssen von uns beiden an Sie beide

Ihr Ihnen ergebener

Leo Strauss.

43

[Chicago] January 29, 1962

Dear Mr. Krüger:
I have your letter of January 20. Forgive me for my replying to you in English but my handwriting is not easily legible and the lady who takes down my dictation does not have an easy command of German.

I was very happy to learn that you are much better. I hope that your recovery will continue.

I can think only of three men whom your son might profitably visit in Israel. All three are at the Hebrew University in Jerusalem: Professor Solomon Pines (medieval Jewish and Arabic philosophy), Professor Ernst Simon (the author of *Ranke and Hegel*, professor of education), and last but not least Professor G. G. Scholem (Jewish mysticism).

Dr. Oehler has written to me and told me that he is going to visit me in the near future.

I am reasonably well. I plan to write a book on Socrates. Klein has completed a book on Plato, centered around the Meno.

With kindest regard to both of you from both of us.

As ever yours,

Leo Strauss

44

[Heidelberg] 28.7.62

Lieber Herr Strauss,
schon vor einiger Zeit hörte ich zu meiner Freude, dass Sie mir einen Beitrag in der Festschrift zu meinem 60. Geburtstag zugedacht haben. Ich bin sehr gespannt auf Ihr Thema und danke Ihnen herzlich für dieses Zeichen Ihrer Verbundenheit. Dank auch für den Brief, den Sie mir im Interesse meines Sohnes geschrieben haben.

Mit herzlichem Gruß

Ihr

G. Krüger

45

[Chicago] August 6, 1962

Dear Mr. Krueger:
I was very happy to hear from you. I cannot write to you in German because of the decay of my handwriting and because the lady who takes down this dictation does not have an easy command of German. I was very happy to be able to contribute something to your Festschrift. I could not write anything new because it is no longer easy for me to write essays in German. I had an unpublished essay in German, written about twenty-five years ago, which to my surprise seemed to be most appropriate for the occasion, as I remember from some conversations which we had around 1930.

With kindest regard from both of us to both of you.

Sincerely yours,

Leo Strauss

46

[Chicago] September 12, 1962

Dear Mr. Krüger:
It was extremely good of you to write to me about my contribution to the Festschrift. I thought that it was fitting for the purpose because of your deep interest in Leibniz. I regret that by a grave error of the publisher the error was created that the article had been published before: it was written in 1936 for Volume IIIb of the Jubilee edition of Mendelssohn's works, and the volume could no longer appear because of the situation at that time.

About ten days ago your former student Oehler visited me. I am very happy to have made his acquaintance. We had an amazingly good understanding regarding the philosophic problems, the right procedure in historical studies and regarding human beings. I was glad to see that there still exists a bridge between people like me and young Germans. You surely can be proud of such a student. Let us hope that he will not be buried by Byzantine manuscripts.

With kindest regards from both of us to both of you.
As ever yours,
Leo Strauss

Korrespondenz
Leo Strauss – Jacob Klein

1

[Poststempel: 17.7.29 – Postkarte]

Condillac, Abhandlung über die Systeme. Zitiert in d'Alemberts Discours préliminaire zur Encyclopédie. d'Alembert kämpft ebenfalls, im Anschluss an Newton, gegen den »System-Geist«.

Spero te pecuniam istam sorori meae missuram fuisse.

Vale!

[Leo Strauss]

2

Marburg, 4.X.32.

Lieber Freund,
Montag abend kam – mit Hilfe der Zange – ein junger Krüger heraus – ein richtiger Junge. Krüger war unbeschreiblich glücklich. Frau Krüger geht es durchaus gut! Es war weniger schwer als lang und daher furchtbar zermürbend. Die Züge des neuen Herrn Dr. sind vorläufig sehr denjenigen Frau Krügers ähnlich. Aber der Schädel weist eine ungewöhnliche Härte auf – Marke Krüger!

Herzlichen Dank für die Frankfurter Karte!

Dein Klein

3

Berlin, den 1. Dezember 1932.

Lieber, lieber Freund – von Mirjam höre ich, dass Du wieder über alle Maassen wütend über mich bist, und ich weiss wirklich nicht, wie ich dem begegnen soll. Ich *kann* mir einfach nicht denken, dass es für Dich so wesentlich ist, einen Brief von mir zu bekommen. Bitte missversteh' mich nicht: ich meine das so: schliesslich *kennst* Du doch meine Gefühle Dir gegenüber, schliesslich weisst Du doch, dass die Entfernung Berlin-Paris der Nähe zwischen uns gar nichts anhaben kann. Was aber einen Meinungsaustausch über die Ereignisse der letzten Monate anbetrifft – lieber Freund – mir scheint doch, dass die *faktischen* Ereignisse von irgendwelchen Meinungen darüber oder Stellungnahmen dazu gar nicht erreichbar sind! Ich bin richtig froh darüber, dass ich Dir bis heute den langen Brief über Dich und Mirjam *nicht* abgeschickt habe. Er ist längst »überholt«, einfach in dem Sinne, dass die Wirklichkeit der Dinge unendlich wichtiger ist als das Gerede darüber. Wenn ich Dir einen Vorwurf zu machen habe, so nur diesen, dass Du überhaupt nach irgendwelchen Rechtfertigungen *vor Anderen* zu suchen scheinst, wo gar nichts zu rechtfertigen ist, sondern alles nur darauf ankommt, das Leben zu Zweien »richtig« zu leben. Und glaubst Du wirklich, dass irgendjemand Euch in diesem Punkte etwas sagen kann?

Es gibt wohl einen Punkt, über den ich einiges sagen möchte, aber Du weisst das schon sowieso, es ist ein altes Thema, *das* alte Thema: ich meine Deine Ungeduld, Dein merkwürdiges Überspitzen der Situationen, die Angst nicht völlig ehrlich zu sein, wenn Du Deinen Willen und Dein Empfinden nicht *ganz* zum Ausdruck bringst, Dein inneres und äusseres »Toben« u. s. w. Das alles erscheint z. B. auch in den Wutausbrüchen über mein Nicht-Schreiben, aber das lässt sich unter uns Freunden schon abmachen. Mit Mirjam ist das schwieriger. Und davor habe ich manchmal Angst. Du musst bedenken, dass es bei Mirjam – wie ich glaube – *sehr* schwer ist, die richtige Mitte zu finden zwischen der Aufgabe, sie zu beschützen, und der, sie ihr eigenes Leben leben zu lassen, und das ist doch *beides* nötig, nicht wahr? Was dem, vor allem im Wege steht, ist – sagen wir – Deine »Egozentrität«. Was einen Ausgleich bietet, ist dies, dass Mirjam in diesem Punkte sehr weise ist, wie überhaupt sie dort stark ist, wo Du schwach bist und umgekehrt. Aber das weisst Du doch alles besser als ich –. Denke nur daran, wie Du früher

vom »Glück« gesprochen hast. Es war nicht wahr, was Du sagtest, und es liegt *an Dir allein*, dass es auch niemals wieder wahr werde. –

Wollen wir das Thema verlassen und zur »Wissenschaft« übergehen. – Die Anfrage von neulich über die Rezension des Lubienski-Buches kann ich nur dahin beantworten, sie *unbedingt* bei Hinneberg erscheinen zu lassen. Nichts hindert Dich, daneben eine etwas veränderte französische Rezension zu publizieren. Mirjam erzählte mir, dass Koschevnikoff Dir bei einer Rezensionsarbeit hilft. Handelt es sich um *dieses* Buch? Es freut mich übrigens sehr, dass Ihr an Euch gegenseitig Gefallen findet. K. meint, Du seist sehr »modern«, d. h. in der »vordersten Front«, sowohl Grieche als Jude ...

Dein Aperçu über Dialektik habe ich nicht ganz verstanden, nur so ungefähr. Dagegen bin ich völlig einverstanden mit der Formulierung, dass wir heute gar keine Existenzphilosophie im strengen Sinne haben und dass das Fehlen der Ontologie in der neuzeitlichen Philosophie und Wissenschaft mit ihrem »praktischen« Charakter zusammenhängt. Allerdings ist hier ein Ontologie-Ersatz im »Symbolismus« vorhanden ...

Über Deine Zusammenkünfte mit Maritain habe ich von Mirjam gehört. Es würde mich sehr freuen, Näheres darüber zu hören, überhaupt über die »Pariser«. Kraus ist sehr neidisch auf Dich wegen der Bekanntschaft mit Massignon. Wie sind die Rockefeller-Fellows? Und bist Du noch immer sehr unzufrieden mit den Pariser Verhältnissen? Wie ist es übrigens in der Bibl. nationale?

Ich habe mich hier mit furchtbaren finanziellen Sorgen herumgeschlagen und daneben mit den »Pythagoräern«. Die Arbeit *muss* am 15. Dezember fertig sein. Ich hoffe, es wird gehen. Es hängt *sehr* viel davon ab.

Die Kurse habe ich etwas vernachlässigt. Immerhin: der Aristot.-Kursus (Physik Δ – die τόπος-Lehre) geht sehr gut. Kraus scheint wirklich etwas davon zu haben. (Fr. Boschw. macht mit. Freyhan ist *nicht* zu erreichen! Ich habe zwar mehrmals angerufen und ihn auch gesprochen, aber er hat sich dann nicht mehr gemeldet.) Für Januar plane ich einen ganz exklusiven Kursus (Metaph. Z) mit Kraus, Pines (!), Schulz, Hans, einem Tschechen Patočka, der auch in Paris studiert hat und Koyré kennt, und noch einem anderen. Übrigens hat Hartmann »auch« ein Aristoteles-Seminar: Metaphysik Λ! Unter dem macht er es nicht!

Inzwischen habe ich zwei Vorträge gehört: einen von Jäger über

Thukydides! Wird vermutlich in den Sitzungsberichten der Akademie erscheinen. *Sehr gut*! (abzüglich der üblichen »Jägereien«). Musst Du unbedingt lesen. – Ferner einen Vortrag von Hartmann über die »Systematischen Aufgaben der deutschen Philosophie in der Gegenwart«. Hilde kam mit. Es war grossartig! Die philosophische Perversion auf dem Höhepunkte! Hartm. schloss mit einer Polemik – Peter Wust (!), der ihm vorgeworfen hatte, er wolle nicht, weil er nicht *wagte* (nämlich eine *absolute* Synthese zu geben). Sonst aber verlangte Hartmann, unter Berufung auf die *deutsche* Philosophie, möglichst viel Synthesen. Die »radikalen« Philosophen nannte er »Expressionisten«, weil sie bloss ihre Stimmung zum Ausdruck bringen!

Ich gebe Mirjam einige Zeitungsausschnitte und das Gemeindeblatt (Spinoza-Nummer!) mit. Schicke mir doch bitte *Deinen* Spinoza-Aufsatz.

Was Krüger betrifft, so kann ich mir durchaus denken, dass er über die Parallele Sokrates–Hobbes stolpert. Aber was geht es Dich an?! Wenn Du »durchkommst«, wird auch er es Dir glauben, verlass Dich darauf!

– Ich arbeite wie ein Wilder! Bin furchtbar abgespannt und nervös. Das ist der einzige wahre Grund meines Nicht-Schreibens, glaub mir das bitte.

Lass es Dir gut gehen!

Dein

Klein

(Beiliegenden Zettel hat mir die Berta vor etwa 3 Wochen gegeben!)

4

Berlin, den 22.3.33.

Lieber Freund,
ich will gleich (!!) Deinen Brief beantworten, damit keine Missverständnisse aufkommen. Und so komme ich endlich dazu, überhaupt zu schreiben . . .

Also: Dein Brief, für den ich Dir *herzlichst* danke, geht von einer falschen Voraussetzung aus: ich habe nicht die Absicht und auch gar keinen Anlass, schon jetzt meine Lebensverhältnisse in dieser Weise zu

ändern. Vielleicht werde ich es *müssen*, was sehr wenig wahrscheinlich ist, dann aber jedenfalls nicht vor Juli–August. Darüber hinaus muss ich natürlich damit rechnen, dass die Aussichten für mein weiteres Fortkommen sich derartig verschlechtern, dass ich wohl oder übel auf Deinen Vorschlag zurückkommen müsste. Meine Frage galt nur dieser allgemeinen Perspektive und war gar nicht so dringlich gemeint. Es gibt in dieser Beziehung *mehrere* Möglichkeiten. Im übrigen hängt alles von der Entwicklung der nächsten Monate ab.

Meine Lage kann auch nicht losgelöst von meiner Arbeit betrachtet werden. Sie ist nämlich immer noch nicht fertig – und zwar aus sachlichen, nicht »persönlichen« Gründen. Du musst wissen, dass ich in den letzten Monaten ungeheuer gearbeitet habe. Ich entwickle mich allmählich zu einem wirklichen »Kenner« Platos (habe übrigens daraufhin eine regelrechte Vorlesung über Plato gehalten – leider vor einem unwürdigen Publikum) und eine »Entdeckung« gemacht. Ich glaube nämlich die Lösung des Methexis-Problems in den Händen zu halten, genauer die Lösung des Problems der κοινωνία τῶν εἰδῶν, was auf dasselbe herauskommt. Ende Dezember war ich fest davon überzeugt. Inzwischen sind allerhand Schwierigkeiten aufgetaucht, doch glaube ich, sie im Wesentlichen überwunden zu haben. (Augenblicklich habe ich einen »populären« Kursus über den »Staat«. Daneben »esoterisch« mit Kraus: Aristot. Physik Δ, Χρόνος) (mit Kraus allein lese ich De coelo. Er ist ein »treuer Schüler« geworden.)

Wie immer meine Zukunft aussehen wird, – der Weg führt auch jetzt noch über Stenzel, Hartmann, Husserl (!) und Heidegger (?). Ich kann Dir im Augenblick meine Pläne in dieser Hinsicht nicht genau auseinandersetzen. Sie gelten aber auch für den Fall, der in Deinem Brief vorgesehen ist. Sie gelten übrigens auch für Prag. In *keinem* Fall kann ich von der Wirkung absehen, die die Arbeit auf Stenzel machen wird.

Was die konkreten Möglichkeiten *Deines* Vorschlags betrifft, so könnte ich natürlich auf die Hilfe Britschgi's rechnen. Andererseits würde durch Steiner allerhand für Hilde geschehen, die dann mitkommen könnte und möchte . . .

Mit Sp. habe ich mich noch nicht in Verbindung gesetzt, weil er so schwer zu erreichen ist, werde es aber in den nächsten Tagen bestimmt tun. Seine Frau ist schlechthin unerträglich.

Ziemlich gleichzeitig erhälst Du einen Brief von Steding, der Deine Handschrift nicht entziffern kann – was kein Wunder ist – es dauert immer eine Stunde bis wir Deine Briefe lesen können. Ich glaube auch,

dass er ziemlich geistesgestört ist. Bitte schreibe ihm, er möchte sich in seinen Briefen an mich etwas mässigen.

Endlich noch eine ganz »private« Bemerkung: Menschenskind, begreifst Du nicht, dass wir uns schrecklich darüber ärgern, wenn Du uns für die »Aufnahme« dankst, die wir Mirjam »bereitet« haben! Was soll das eigentlich heissen?! Entweder ist das eine konventionelle Bemerkung, dann ist sie blöde. Oder sie ist nicht konventionell, dann ist es noch viel schlimmer.

Grüsse Kosch. und Schmidt (falls sich dieser an mich erinnert). Übrigens könnte der letztere mir sehr nützlich werden. Bleibt er in Paris? Ostern wollen wir Krügers besuchen, wenigstens wird dies augenblicklich geplant, dann kann ich mit Krüger und den anderen in dieser Beziehung Pläne schmieden.

Wahrscheinlich wirst Du nächstens das Vergnügen haben, Gordin und Gurw. in Paris begrüssen zu können . . .

In Punkto Geld, so wäre es mir natürlich sehr lieb, wenn Du es zurückschicken würdest. Aber wenn es nicht geht, so ist das nicht so schlimm.

Kraus, Boschwitz, Schulz und Schwester, Hans u. s. w. lassen Dich grüssen. Bamberger hat die Käte geheiratet. – Was macht Deine Arbeit?

Herzlichste Grüsse an Mirjam!

Dein

Klein

5

Berlin, den 27. März 1933

Lieber Freund,
da ich gerade Gelegenheit habe, auf »diplomatischem« Wege Post ins Ausland gelangen zu lassen, will ich noch meinen letzten Brief ergänzen.

Zunächst einmal: es ist vieles geschehen, was im einzelnen grauenhaft genug ist. Aber im Verhältnis zum Umfang der Umwälzung ist es tatsächlich erstaunlich wenig und lässt sich mit den entsprechenden Vorgängen in Russland und Italien gar nicht vergleichen. Es ist selbstverständlich, dass eine solche »objektive« Betrachtungsweise den un-

mittelbar von den Ereignissen Betroffenen nicht liegt. Aber für uns ist sie Pflicht, auch dann, wenn bei einzelnen Vorgängen und Brutalitäten die Sprache des Herzens stärker ist.

Wenn man von den Zielen, Begleiterscheinungen und allgemeinen Umständen absieht, lässt sich das Geschehen am ehesten mit dem 9. November vergleichen. Insofern nämlich, als die Umwälzung mehr auf die Oberfläche beschränkt bleibt: der deutsche Volkscharakter ist die grosse und unerschütterliche Konstante, im Guten und im Bösen. Die innere Umschichtung *hat sich ja bereits längst* vollzogen. In diesem Sinne gibt es einfach keine S. P. D. mehr, während die Kommunisten noch über unangetastete Kerne verfügen. Die Impotenz der S. P. D.-Führer ist durch nichts auf der Welt zu übertreffen. Es wird niemals mehr in Deutschland eine parlamentarische Demokratie geben – das ist sicher.

Alles andere ist noch völlig ungewiss. Der Kampf innerhalb der Regierung ist von grösster Schärfe, wobei Hitler meist *gegen* Göring Partei nimmt. Man muss auch bedenken, dass die Entwicklung seit Schleichers Reichskanzlerschaft keineswegs »notwendig« war. Papen *allein* ist der Urheber der letzten Ereignisse, weil er *allein* imstande war, Hindenburg umzustimmen und die Nazis zusammen mit den Deutsch-Nationalen in ein Kabinett zu bringen. Er hat sich insofern verrechnet, als die Wahl den Nazis von *keinem* vorhergesehene Erfolge brachte, und zwar durch die Aufrüttelung der bisherigen Nicht-Wähler, auf die sich die gesamte Propaganda der Nazis konzentrierte: brieflich (!), Rundfunk u. s. f. Die Tatsache: »Reichskanzler« Hitler und der Reichstagsbrand waren entscheidend. Was den letzteren betrifft, so hat die K.P.D natürlich nichts damit zu tun. (Sie hat im übrigen ja auch jämmerlich versagt). Ich glaube aber auch nicht an die von der Linken allgemein geteilte Überzeugung, die Du ja sicherlich aus den Zeitungen kennst, obgleich Vieles tatsächlich dafür spricht. Mir scheint doch am wahrscheinlichsten zu sein, dass eine Gruppe von Syndikalisten aus Empörung über die Untätigkeit der deutschen revolut. Organisationen die Sache gemacht hat.

Es ist anzunehmen, das[s] die Regierung jetzt einen Riesen-Prozess – nach russischem Muster – gegen die K.P.D. aufzieht. Was aber sonst geschehen soll, ist überhaupt nicht zu sagen. Zaubern kann niemand. Die Konjunkturbesserung ist kaum vorhanden. Miliz, Arbeitsdienst, Arbeitsbeschaffung, Siedlung reichen *nicht* aus, um die Arbeitslosigkeit wesentlich herabzudrücken. Die Judenfrage ist nicht wesentlich. Der Numerus clausus wird wohl überall eingeführt werden, doch wird es

wohl auch immer »Ausnahmen« geben. (Eine Habilitation ist für mich *nicht* völlig ausgeschlossen, wenn auch in der Tat wenig wahrscheinlich.) Hinneberg ergeht sich in Paradoxen: die »anständigen« Juden würden es jetzt in Deutschland besser haben als früher. Der Gute übersieht die Situation nicht mehr ganz. Was die Juden in Amerika und England an »Abwehr«-Maassnahmen treffen, ist kindisch. Wenn das Prinzip des »Schreiens« auch soviel Erfolg gehabt hat, dass die deutsche Regierung sich gezwungen sieht, beruhigende Erklärungen abzugeben und die brutalen Äusserungen des Antisemitismus einzudämmen, so wird doch damit die faktische Lage der Juden in Deutschland alles andere als gebessert. Im Gegenteil: jetzt geht die Regierung dazu über, die Anti-Juden-Propaganda ihrerseits zu verstärken, was ja u. a. eine wunderschöne Ablenkungsmaasnahme darstellt. Im Grunde kümmert sich die Welt nicht um die Juden, wenn die eigene Existenz auf dem Spiele steht. Und das tut sie.

Die Chancen für eine wirkliche »Verständigung« sind meines Erachtens niemals grösser gewesen als jetzt. Einfach deshalb, weil sonst in zwei Jahren der Krieg nicht aufzuhalten ist. Im Augenblick ist natürlich *keine* Kriegsgefahr vorhanden. Die Verständigung würde auf Kosten der »Kleinen« geschehen müssen. Aber Frankreich könnte wirklich genügend »Sicherheiten« bekommen. Erwägt man die Unvernunft des Menschengeschlechts, so muss man allerdings schwarz sehen.

Was mich betrifft, so möchte ich am liebsten in Deutschland bleiben. Wenn das nicht geht, dann – Paris. An dritter Stelle steht Prag – meinen Wünschen gemäss. In Wirklichkeit habe ich die meisten Aussichten gerade noch in Prag: Husserl ist mit Massaryk befreundet! Zugang zu Husserl habe ich durch die Tochter und den Sohn, ferner durch Stenzel, Hartmann u. s. f. (Bitte darüber nicht sprechen!) Kraus, der Ordinarius in Prag, geht in diesem Jahr. Sowohl bei ihm als auch bei seinem Nachfolger, der wahrscheinlich ein Reichsdeutscher sein wird (vielleicht Frank (!?), was allerdings nur eine pure Annahme meinerseits darstellt), habe ich auf diese Weise einige Aussichten. Der Einfluss Massaryk's hält dem Antisemitismus der Prager Universität die Wage. Nous verrons . . .

Am 17. Juli läuft mein Pass ab. Wenn er nicht verlängert wird, muss ich weg –

Hilde fühlt sich sehr unglücklich unter den jetzigen Verhältnissen, was ja in jedem Sinne verständlich ist. Vielleicht geht es wirklich noch in Paris . . .

Welches sind Deine Pläne. Was hat es mit den Zweifeln in Bezug auf das 2. Jahr auf sich? Sind sie allein von jenem Charakter, den ich an Dir so gut kenne?

Den Brief von Steding schicke ich mit diesem zusammen. Der Kerl schreibt mir, als ob wir im tiefsten Frieden wären, als ob keine Briefzensur u. s. w. bestünde. Sage ihm das bitte.

Es eilt! Ich werde auch weiterhin vielleicht Gelegenheit zu solchen Briefen haben. Herzlichste Grüsse an Mirjam!

Dein

Klein

6

Den 22. April 1933.

Lieber Freund,
zunächst: was meine Pläne betrifft, wird Dir ja Kraus alles mündlich erzählen. Irgendwelche Entscheidungen können kaum vor 2–3 Wochen fallen. Wenn es nach mir ginge, würde ich Ende Mai – Anfang Juni nach Paris kommen. Was H. betrifft, so ist vorläufig auch nichts Bestimmtes zu sagen. Fest steht nur dies Eine:

wir kommen . . .

Warum lässt Du gar nichts von Dir hören? Hat dieses Schweigen mit meinen beiden letzten Briefen etwas zu tun? Hast Du übrigens diese beiden letzten Briefe auch bekommen?

Wie steht es mit Dir? Dem Stipendium? Der Arbeit? U. s. w. – Wie geht es Deinem Vater?

Du siehst: lauter Fragezeichen. Ich hoffe, dass es Dir – abgesehen von den Zukunftssorgen – einigermaassen gut geht. Dass es Mirjam gut geht. Dass es Euch beiden gut geht.

Soweit ich sehe, werden Löwith und Frank bleiben, falls der letztere es nicht vorzieht, zu verzichten – wozu allerdings die finanzielle Grundlage gehört. Ehrenberg ist gekündigt. Bloch beurlaubt. Edelstein will nach der Schweiz gehen. Wagner ist durch seine Grossmutter behindert . . . Von Bamberger weiss ich nichts.

Der alte Husserl ist – aus Versehen – auch beurlaubt worden! Ich habe ihn vor zwei Wochen hier gesprochen, diese Unterredung werde ich

niemals in meinem Leben vergessen. Darüber mündlich. Heidegger ist soeben Rektor geworden!

Die nächsten Wochen werden in jeder Beziehung noch grosse Veränderungen bringen. Es ist nichts abzusehen . . .

Meine Arbeit finde ich – wie natürlich – bald gut, bald schlecht. Ich habe seit vorigen Herbst jedenfalls *viel* zugelernt. Wenn es gelingen würde, in Paris ein Lebensminimum zu finden, könnte ich jetzt anständige Arbeiten schreiben. Und warum sollte es nicht gelingen!!

Dass ich mich sehr – sehr freue, endlich wieder mit Dir zu sprechen – das auszuführen verbietet mir meine Dir hoffentlich noch bekannte Beschaffenheit –. Aber das weisst Du doch. Seit Du weg bist, gibt es hier niemand. (Die einzige Ausnahme war Kraus, dessen Interessen aber doch ganz woanders liegen.) Und ich habe unendlich viel auf dem Herzen –.

Frau Firle habe ich aufgesucht. Sie wird mir in mancher Beziehung nützlich sein. Danke bitte Koschevn. in meinem Namen.

Von den 25 M. stammen 20 von Kraus. Bitte verrechne das mit ihm. Aber soweit ich sehe, hat das gar keine Eile.

Also schreibe bitte!

Grüsse Mirjam herzlichst!

Dein Klein

7

Berlin, den 6. Juli 1933

Lieber Freund, seit Ende Mai hat sich sehr vieles ereignet, worüber Hilde Dich genauer unterrichten wird. Einige Gerüchte scheinen ja bereits nach Paris gedrungen zu sein. Es handelt sich also darum, dass für mich eine *gewisse Möglichkeit* besteht, mich in Prag zu habilitieren, und zwar an der naturwissenschaftlichen (nicht philosophischen) Fakultät für das Fach der Geschichte der Mathematik und der Naturwissenschaften. Die eigentlichen Schwierigkeiten scheinen nicht auf dem akademisch-politischen Gebiet zu liegen, sondern auf dem persönlichen und wissenschaftlichen. Philipp Frank, der Ordinarius für theoretische Physik, der die Sache in die Hand genommen hat, ist »bekanntlich« ein extremer Neo-Positivist à la Reichenbach, und ich sehe vorläufig noch gar nicht, wie ich mich mit ihm verständigen soll. Ich werde mich natürlich auf den

Standpunkt des »reinen« Historikers stellen, aber so dumm ist er nicht, dass er den Pferdefuss nicht merken sollte. Mir sind ja diese Positivisten viel lieber als die »kantianisierenden« oder sonstwie eingesponnenen »Systematiker«, aber für Frank wird die Historie, die ich betreibe, doch wohl zu gefährlich sein, wobei man noch bedenken muss, dass er politisch extrem »links« steht. Er kommt bald nach Berlin, wo er mich sprechen will (was aber vielleicht nicht möglich sein wird, weil er anscheinend gar keine Zeit hat). Das hat auch seine Gefahren, weil er mit dem Reichenbach-Kreis eng befreundet ist und sich auch von dort Direktiven holen kann. Kurz, es ist alles höchst unsicher. Immerhin *soll* ich die Arbeit einreichen, woraus hervorgeht, dass die Habilitation wenigstens »im Prinzip« möglich ist – trotz der zweifellos vorhandenen Gleichschaltungstendenzen der Prager deutschen Universität.

Die Arbeit selbst, die Dir nach einigen Wochen zugehen wird, ist – abgesehen von vielen äusseren Mängeln – wirklich gar nicht schlecht. (Der letzte Paragraph ist übrigens noch immer nicht fertiggestellt, wird es aber in 14 Tagen sein . . .) Verstehen tut sie vorläufig – mit Ausnahme Gadamers – keiner! Stenzel und Frank sind zwar sehr davon angetan, aber eben in gänzlich »hilfloser« Weise. Ich hoffe noch auf Toeplitz, aber wahrscheinlich vergebens. Dabei handelt es sich nicht etwa um meine Steckenpferde, für die eben der letzte Paragraph reserviert ist, sondern um die genaue Interpretation des antiken »Zahl«-Begriffs an Hand platonischer und aristotelischer Textstellen. Gadamer ist allerdings überzeugt, und das bedeutet für mich im Augenblick sehr viel. Denn schliesslich muss ich doch von irgend einem Menschen verstanden werden! Ich habe mich überzeugen müssen, dass die Naivität des »vorkritischen« Plato- und Aristoteles-Verständnisses geradezu ungeheuerlich ist. Das hindert nicht, dass mir die Leute die denkbar günstigsten Empfehlungen und Gutachten schreiben, aber ich bekomme einen Vorgeschmack von den zukünftigen literarischen Rezensionen und Fehden . . .

Falls aus Prag nichts wird – und das dürfte sich doch spätestens im August entscheiden – komme ich sofort und endgültig nach Paris. An meinen Vater werde ich selbstverständlich nicht eher herantreten als bis die Sache mit Prag entschieden ist. Denn wenn es wirklich gelingen sollte, kann ich doch ganz anders ihm gegenüber auftreten. Das dürfte Dir vielleicht einleuchten . . .

– So, das wären also die »geschäftlichen« Angelegenheiten. In dem Trubel, in den mich diese ganze Geschichte gestürzt hat – ich musste

nach Kiel und nach Marburg reisen, wo ich übrigens einen Vortrag über griechische Arithmetik (Honorar: 50 M.!) gehalten habe –, konnte ich wirklich nicht zum Schreiben kommen. Ich danke Dir noch nachträglich für Deine Intervention bei Koyré (übermittele bitte auch *ihm* meinen Dank!), die mir vielleicht noch nützen wird. – Krüger und Gadamer lassen Dich grüssen. Ferner auch Frl. Schulz, die unverändert reizend ist. Beide Boschwitzens erkundigen sich immer wieder nach Dir. Bamberger lässt Dir sagen, dass Guttmann über Dein Schweigen ungehalten ist. (Wenn schon!). Ferner soll ich Dich von Hans von Sch. grüssen – aber das leitet bereits zu einem neuen Punkt über.

Weisst Du, dass ich furchtbar wütend auf Dich bin?!! Folgende Gerüchte zirkulieren über Dich in Berlin, und zwar auf folgendem Wege: a) Gordin → Gurwitsch → Leo Strauss; b) Hans von Sch. → Hannah Arendt → Dr. Stern → Leo Strauss: »Herr Dr. Leo Strauss sei französischer Nationalist geworden, nachdem er früher deutscher Nationalist gewesen sei«. Du brauchst mir keine philologisch-historische Aufklärung dieses bemerkenswerten Satzes zu schicken – ich kann mir den Tatbestand schon rekonstruieren –, aber warum um alles in der Welt hälst Du nicht diesen Leuten gegenüber den Mund??!! Oder warum äusserst Du Dich in einer Weise, die gerade zu solchen Interpretationen herausfordert?! Ich habe Hilde gebeten, Dir in diesem Punkte eine grosse Rede zu halten – ich hoffe, dass sie das mit dem ihr eigenen Temperament besorgt. –

Wie geht es Dir? Was wird aus Eurer Reise? Ich habe mich *sehr* darüber gefreut, dass Du Dir nicht allzu grosse Sorgen wegen der Zukunft machst. Es wird schon gehen! Bedenke, dass wir was *können*! Du hast doch auch den grossen Vorteil, Dich in die französischen Verhältnisse bis zu einem gewissen Grade eingelebt zu haben. Übrigens würde ich wohl kaum mein Leben lang in Prag bleiben, sondern doch noch zu Euch stossen. Denn das muss ich ja doch nun sagen: ich vermisse Dich sehr und kann mir das philosophische Gespräch in der Tat brieflich nicht denken. In Paris wären wir ja wohl eine kleine Akademie: Du, Koschewn., Kraus und ich. Oder verträgst Du Dich nicht mit Kraus? (Warum schreibt mir der Kerl nicht?).

Wie geht es Birnson und wie ist das Verhältnis zwischen Euch? Was macht er in Paris, abgesehen von der Neubearbeitung des »Ahasver«? Hast Du neue Menschen kennengelernt? Warum schreibst Du so wenig über Dich selbst? Wie geht es Deiner Schwester? (Hast Du etwas von Edelstein gehört?)

Bitte beantworte doch alle diese Fragen! Und dann noch eine letzte Bitte: schreibe *leserlich*, es ist tatsächlich unmöglich, Deine Briefe zu lesen. Stellenweise bleiben sie unentziffert. Frage mal Hilde, wenn Du mir nicht glauben solltest.

Vale!

Dein

Klein

Nachtrag: es hat natürlich *niemals* irgendein Missverständnis über irgendein Nicht-Erwähnen Hildes in irgendeinem Brief gegeben!

Die Akademie-Rede von Jäger über Thukydides ist bisher *nicht* erschienen.

Löwith entwickelt sich in den jetzigen Verhältnissen sehr ungünstig.

Krüger wird immer dogmatischer, aber in einer fabelhaften Art!

8

Berlin, den 17. Juli 1933

Lieber Freund und liebe Mirjam –
es ist das erste und einzige Mal, dass ich einen *solchen* Brief mit anderen als mit peinlichen Gefühlen schreibe. Denn Ihr seid ja nicht »Fremde« und Eure Heirat kann mir nicht ein äusserliches Faktum bedeuten, das innerhalb unseres eigentlichen Lebens so schwer unterzubringen wäre. Ich glaube zu verstehen, *wie* es damit bestellt ist, wie einfach die Formel ist, auf die die vielverschlungenen Gedankengefühle und Gefühlsgedanken, die *in* Euch sind, gebracht werden können – und ich wünsche Euch: Glück! Ihr, Eurerseits, müsst mir die Unbeholfenheit verzeihen, mit der ich diesen Glückwunsch zum Ausdruck bringe. Ihr wisst, wie er gemeint ist –

Ich danke Dir – lieber Strauss – für Dein erstes französisches Opus, zu dem ich allerhand zu bemerken habe. Aber ich kann das im Augenblick nicht tun, weil dieser Brief weg muss und ich die Arbeit selbst nicht zur Hand habe. Ich komme bestimmt darauf zurück. Ganz allgemein kann ich nur sagen, dass la vigueur de ton style, le suc même de ta pensée, ne s'y retrouve pas! Und das ist schade, aber gewiss nicht unabänderlich. Ich bin fest davon überzeugt, dass mit der Zeit die Dir gemässe französische Form sich von selbst einstellen wird, dass die

Übersetzung allmählich in Paraphrase übergehen und dann auch völlig verschwinden wird.

Was den Rektor betrifft, so ist jetzt gerade ein neuer gewählt worden. Natürlich kann mir Koyré doch sehr nützlich sein. Schreibe mir bitte, wann er zurückkommt und wie der betreffende Name ist.

Lebt wohl! Es grüsst Euch herzlichst

Euer

Jascha Klein

(Kraus ist nicht so schlimm, wie Du schreibst!)
(Beiliegenden Brief hat Bloch unbedingt schreiben wollen!)

9

Paris, den 19. Juli 1933.

Mein lieber Freund!
Ich habe mich sehr über Deinen Glückwunsch gefreut. Diese Freude ist nicht nur nicht vermindert, sondern eher vermehrt worden durch die wahrhaft eigenartige, d. h. in diesem Fall: verschämte Form der Gefühlsäusserung. Möge die Verkettung der Umstände zum Ergebnis haben, daß Dein Wunsch für Mirjam und mich in Erfüllung geht, und ferner, dass der Ort auf Erden, an dem wir bleiben, für Dich und mich gemeinsam sein werde.

Vorläufig sind ja die Aussichten, was die Verwirklichung des zweiten Wunsches angeht, gering: Prag und Aberdeen – das ist eine riesige Entfernung, die nicht dadurch überbrückt wird, dass bereits im 14. Jhdt. enge Beziehungen zwischen England und Böhmen bestanden haben (vgl. die Forschungen Burdachs).

Ich danke Dir ferner für Deine sowohl allzu schmeichelhafte wie allzu niederschlagende Bemerkung über die Lubienski-Rezension. Sie ist allzu *schmeichelhaft* – denn so *gut* französisch, wie der Übersetzer meiner deutsch geschriebenen Besprechung, d. h. wie Koschevnikoff, kann ich nicht, und werde ich nie können; ich werde mein Lebtag nur deutsch schreiben. (Dass das unter den gegebenen Umständen beinahe ein Unglück ist, weiss ich selbst sehr wohl; mais on emporte sa langue avec les semelles). Deine Bemerkung ist allzu *niederschlagend*: denn ich kann mir nicht denken, dass der werte Sinngehalt *völlig* durch die

unangemessene Form erschlagen worden ist. Es wäre für mich *sehr* wichtig zu wissen, ob denn überhaupt nichts von meiner Meinung zu erkennen ist, und *vor allem*, vorausgesetzt, dass diese Meinung doch erkennbar transpariert, wie Du über sie denkst. Bitte, sei so gut, diese Frage zu beantworten, und die Beantwortung nicht ad calendas graecas zu vertagen: Du weisst, dass mir Dein Urteil wichtiger ist als das irgend eines anderen Menschen.

Vor einigen Tagen bekam ich ein pompös ausgestattetes Heft: Löwiths Tübinger Vortrag über Nietzsche und Kierkegaard. Ich habe ihm eine, wenn auch suaviter in modo gehaltene, vernichtende Kritik davon geschickt.

Also: ich danke Dir nochmals von ganzem Herzen.

Mit herzlichem Gruss

Dein Freund

Leo Strauss.

Lieber Jascha, es war sehr schön, dass Dein lieber Brief heute kam! Wir waren Beide sehr froh darum!

Alles Gute Dir, liebe Grüsse!

Deine Mirjam.

Weisst Du, dass es am 21. ein Jahr wird dass Walther starb!?–

10

[Poststempel: 15.9.33]

Lieber Freund!

Ich will Dir nur mitteilen, dass mir inzwischen der modus procedendi ad obtinendum stipendium eiusdem generis wie ich es habe, auch für Dich und unseresgleichen bekannt geworden ist. Ich halte es für *sehr* wahrscheinlich, dass Du es bekommst, da Du die minimale Bedingung, die verlangt wird (*nicht* etwa »politische Wissenschaft« und dgl.) sicherlich erfüllen kannst. Ich werde Dir nach Prag das Nähere mitteilen. Bestätige mir, bitte, mittlerweile durch Postkarte, dass Du diese Mitteilung bekommen hast, und zwar *umgehend*, damit ich nicht genötigt bin, an andere zu schreiben mit der Bitte, Dir das Nötige mitzuteilen.

Auf alle Fälle: *absolute* Diskretion.

Ich habe keine Ahnung, wie es Dir und Hilde geht. Willst Du es uns nicht wissen lassen?

Unterstellend, dass Dir unser Ergehen nicht völlig uninteressant ist, will ich noch bemerken, dass Thomas sich gut bei uns eingewöhnt hat, dass allerdings Mirjam sehr angestrengt, vielleicht sogar überanstrengt ist, dass ich eine lange für meinen Nachlass bestimmte Rezension von Guttmanns Buch geschrieben habe.

Herzliche Grüsse an Dich und Hilde auch in Mirjams Namen

Dein

Strauss.

11

Berlin, den 20. September 1933

Lieber Freund,
es ist so viel zu sagen – vor allem mein Schweigen zu rechtfertigen, aber davon später einmal.

Ich danke Dir herzlichst für Deinen Brief. *Einen Tag* vorher hörte ich hier von einem Bekannten, dass ein Rockf.-Fond besteht, der für ihn und wohl auch für mich in Frage kommen soll. Dieser Bekannte ist klass. Philologe. Ich wollte Dir schreiben und Dich danach fragen, Dich auch bitten, das Gesuch dieses Bekannten dort an Ort und Stelle – wenn möglich – zu unterstützen. Da kam Dein Brief.

Ist es dieser Fond? Du begreifst, dass es von grösster Wichtigkeit wäre, wenn ich so ein Stipendium erhielte. Gutachten und Empfehlungen kann ich in Hülle und Fülle beibringen.

Ich fahre voraussichtlich Anfang Oktober nach Prag. Halte dort einen Vortrag über die histor. Grundlagen der modernen Algebra und Axiomatik, was den dortigen Herren Professoren einiges Interesse abgewinnen könnte, leite alles ein – und kehre nach zwei Wochen zurück! Und zwar einfach darum, weil ich das »Warten« hier billiger haben kann: mein Zimmer gebe ich zum 1. Oktober auf (Krause geht in ein Stift), ich kann gratis bei Bekannten wohnen, essen ist billig, Kurse lassen sich fortsetzen. Ausserdem bleibt Hilde nicht allein: Schliesslich kann es ja in Prag schief gehen – wozu soll ich also sofort ganz und gar übersiedeln?!

Ich bitte Dich, mir ganz kurz hierher zu schreiben, ob es sich um den

erwähnten Fond handelt. Ob ich bereits jetzt irgend etwas dazu tun kann. Noch einmal: herzlichen Dank!

Ehrenberg war hier. Er wird wohl in London unterkommen. Die Familie ist böse auf Dich, weil Du nichts von Dir hören lässt . . . Frl. Ehr. lässt grüssen.

Wann geht Ihr nach Aberd.? Hans v. Sch. kommt Mitte Oktober nach Paris und fragt, ob Eure Wohnung ihm auf 2 Monate überlassen werden kann. Er lässt herzlichst grüssen. (Wie teuer ist die Wohnung?)

Eine etwas peinliche Angelegenheit: Frau Bornstein schrieb mir vor einiger Zeit – ich war gerade nicht in Berlin –, sie brauche Geld, ich sollte Dich darum bitten. Ich nehme an, dass sich das inzwischen direkt erledigt hat.

Die Arbeit konnte ich bisher nicht schicken, weil ich nur *ein einziges* Exemplar besitze. Sobald wie möglich geht sie Dir zu. Die Druckmöglichkeit ist gering, aber sie ist tatsächlich da. Jedenfalls *muss* die Arbeit für Prag gedruckt vorliegen.

– Hilde geht es nicht besonders gut, wie Du Dir denken kannst. Auch ist sie in unglaublicher Weise von Arbeit überhäuft – noch einmal: Danke!

Herzlichste Grüsse an Mirjam und Dich

Jascha Klein

Bemerkungen zur Lubienski-Rezension.

Ganz allgemein: ich glaube, dass die *Schärfe* des Angriffs nicht der Sache angemessen ist. Bitte sprich jetzt nicht von meiner »Weichheit« u. s. w. Der nichtsahnende Leser *muss* sich fragen, worauf eigentlich diese betonte Aggressivität zurückzuführen ist und findet keine Antwort, weil er ja die moralische Tiefe Deiner Abneigung nicht verstehen kann. Der Satz S. 617 – als einzelner Absatz gedruckt –: »La remarque de M. Lubienski sur la volonté présomptive »*est assez exacte*« ist doch wirklich geradezu beleidigend, was ja Deine Absicht gar nicht sein kann. –

Im Einzelnen: (verzeih die Kleinlichkeit des Folgenden, aber ich schreibe eben alles, was mir aufgefallen ist)

Vier mal der Ausdruck: dans et par . . . (S. 611, Zeile 3 von unten, Zeile 10 von unten; S. 619, Zeile 11 von unten; S. 622, Zeile 6 f.).

– Der Ausdruck: »radical« bzw. »Radicalisme« hat doch im Französischen einen zu – ich möchte sagen – »linken« Accent. Aber vielleicht irre ich mich darin.

– S. 610, Zeile 2–4: eigentlich doch ein unnötiger Satz.
  Zeile 14: *sa* prémisse – »sa« müsste weg.
– S. 614, Zeile 9: ». . . il faudrait se demander encore si l'interprétation la plus authentique est aussi l'interprétation la plus appropriée.«
  Dazu S. 612: »à aucun moment on ne doit perdre de vue le rapport de ces thèses entre elles, *tel* qu'il fut établi par Hobbes lui-même« und unten
  »il est clair que l'interprétation doit se baser sur la tendance *authentique*, caractéristique pour Hobbes und das folgende.
  Herr Lubienski könnte beide Stellen *zusammengenommen* gegen Dich kehren!
– S. 620, Absatz: »Il n'y a donc, d'après Hobbes, qu'un seul fondement du devoir . . . Ce qui ne veut pas dire que cette peur est le *seul* fondement du devoir«.
  Unverständlicher Widerspruch!
– Selbstverständlich finde ich die Rezension, abgesehen von dem eingangs erwähnten »Ton«, ausgezeichnet und begreife völlig, was Du willst.

Hat sich Herr L. dazu geäussert?

(Warum ist die Guttmann-Rezension nur »für den Nachlass« bestimmt?) Kann ich sie bekommen?

12

Paris, den 22. September 1933.

Lieber Freund!

In der Tat handelt es sich um R. *Die* Bedingung ist, dass man von einem Institut gleichsam angefordert wird, und zwar muss das Institut ebenfalls eine kleine Summe zu dem Gehalt des Assistenten, Lektors, Dozenten oder wie immer beitragen und sich so an dem Risiko beteiligen. Die *Form* des Vorgehens ist also klar vorgezeichnet, ebenso wie praktische Umgehungsmöglichkeiten (z. B. als ausseretatsmässiger, privater Assistent eines Ordinarius, der praktisch die 80–100 Mark *nicht* bezahlt, während die 200 oder 300 Mark – Du bist doch verheiratet! sei es nur ja R. gegenüber von vornherein! – von R. Dir dann sicher sind.). Jedenfalls sind Gutachten und Empfehlungen *allein nicht* genügend.

Für Hänschen: wir wohnen von 4.X. ab: 269 rue St. Jacques (Paris 5^{e}). Ich freue mich sehr auf ein Wiedersehen mit ihm.

In Eile!

Herzlichst grüsst Dich

Dein

Strauss.

Der Brief ist gestern nicht mehr abgegangen. Ich möchte nur noch anfügen:

1) betr. Lubienski – bitte, verbessere S. 620 das *zweite* »le seul fondament« in »le fondament *complet*«, so wie es in *meiner* Ausarbeitung steht (die *einzige* . . . die *vollständige* . . .) Es wird so zwar auch nicht exakt, aber immerhin verständlich.
2) lässt Du nicht Deine Arbeit nochmals abschreiben, so dass auch ich sie einmal durchlesen kann?
3) ich würde Dir gern meine Guttmann-Rezension zu lesen geben, aber dies ist leider nur möglich, wenn Du sie innerhalb dreier Tage zurückschicktest und niemand (insbesondere Leuten wie Bamberger) etwas davon sagtest.
4) Gib mir auf jeden Fall Deine neue Adresse an!

Herzlichst grüsst Dich iterum atque iterum

Strauss.

13

[Poststempel: 9.10.33]

Lieber Freund!

Heute (Montag) früh kam Dein Brief an. Ich beeile mich, ihn zu beantworten.

Ich würde es für richtiger halten, wenn *Frank* sich an: The Rockefeller Foundation, 20 rue de la Baume, Paris (8^{e}) wenden würde (einerlei in welcher Sprache – natürlich wäre Englisch vorzuziehen, aber es spielt tatsächlich keine Rolle). Lass »*Geschichte der Naturwissenschaften*« hervorheben, damit Du etwas aus dem Rahmen der unzähligen »Philosophen« herausfällst. Eine Bemerkung darüber, was Du *bisher* getan hast (ich meine: offiziell, s. z. s. beruflich) wird sich nicht umgehen lassen, es muss irgendwie aus dem Brief hervorgehen, dass Du *durch*

Deinen Weggang aus Deutschland alle Ressourcen verlierst. Wenn es geht, erwähne (oder lass erwähnen) durch die polit. Veränderung zerschlagene Habilitationsaussichten (wo und bei wem, brauchst Du nicht zu sagen – vielleicht andeutend, dass das unter den gegenwärtigen Umständen *nicht opportun* sei). Lass vor allem erwähnen oder *abschriftlich beilegen* die Gutachten aus Deutschland. Das alles muss eingeordnet werden in den Rahmen etwa folgenden Gesuchs:

Frank habe Dich durch Berliner Kollegen kennengelernt und den dringenden Wunsch, da Du hervorragend qualifiziert seist, und zwar nach der Meinung auch anderer Kapazitäten (s. Gutachten), Dir die durch die deutschen Ereignisse in Frage gestellte wissenschaftl. Laufbahn zu ermöglichen. Er hoffe, Dich in absehbarer Zeit (ungefähre Angabe des Termins) zu habilitieren und Dich als Instituts-Assistenten (wenn das auch nicht einmal fiktiverweise möglich ist: als persönlichen Assistenten – gibt er nicht vielleicht eine Zeitschrift heraus?) anzustellen. Unglücklicherweise scheitere das letztere, von dem immerhin, da Privatdozenten bekanntlich kein Geld einbringen, praktisch die Habilitation abhinge, an dem fatalen Geldmangel. Es liesse sich allerhöchstens eine so geringe Summe flüssig machen, dass Du davon, *zumal da Du verheiratet seist,* unmöglich leben könntest. Man bitte also die Foundation um ein Stipendium, das hinreichend hoch und langbefristet sei, um Dir die Installation in Prag zu ermöglichen. Erwähne, dass Du deutsch *und* französisch sprichst und schreibst, dass also Deine Karriere-Möglichkeiten nicht auf das deutsche Sprachgebiet beschränkt sind.

Da ich annehme oder befürchte, dass Frank Dir effektiv *nichts* geben kann – wenn ja, wenn auch nur 50 RM. monatlich, so wäre das natürlich bengalisch, vielleicht gibt es tschechische Staatsstipendien? –, halte ich die vorsichtige Form, die ich Dir vorgeschlagen habe, für die beste. Heirat muss *unbedingt* erwähnt werden, da Höhe des Stipendiums sehr davon abhängt.

Bitte Frank um *absolut vertrauliche* Behandlung der Angelegenheit, da crescente multitudine nihil fere restat. Und behandle es *selbst* ebenso vertraulich.–

Ich wäre Dir ernstlich böse, wenn Du mir nicht von dort aus wenigstens drei Worte über Deine und Hildes Situation und Verfassung schreiben würdest. Ferner: über die anderen Dinge, über die man schwerlich von Deutschland aus schreiben kann. Weisst Du, dass Carl Schmitt, Krüger und Gadamer Briefe nicht mehr beantworten? Ist das

jetzt allgemein so üblich? Von Löwith hatte ich Nachricht, dass es ihm sehr schlecht geht.

Herzlichst grüsst Dich, auch in Mirjams Namen, Dein

[Strauss]

Ich wünsche Dir alles Gute in Prag! (Weisst Du – streng vertraulich –, dass Edelstein den Winter über in der Vaticana arbeitet?).

14

Praha, den 12. Oktober 1933
XIV
Hotel Union
U nádraži Uyšehrad

Lieber Freund,
vielen und herzlichen Dank für Deinen Brief! Um mit den »geschäftlichen« Dingen zu beginnen: es lässt sich noch nicht absehen, wie sich hier die Sache entwickeln wird. Zunächst tritt die Habilitation völlig in den Hintergrund, da es vor allem wichtig ist, wie ich mich hier einrichten soll. Bin ich einmal in Prag mit festem Einkommen, es würde sich auf die Dauer auch die Habilitation durchsetzen lassen. Die grosse Frage ist also: wie komme ich auf dem von Dir angeregten Wege zu einem Stipendium.

Die Bemühungen gehen in drei Richtungen: 1) auf deutscher Seite. Hier wirkt Frank, der abgesehen von anderen Plänen, auch folgendes erwägt: es gibt in Brünn eine »Volkshochschule« in der Art der Humboldt-Akademie in Berlin. Hier wäre wohl eine »Anstellung« möglich. *Aber kommt eine solche Institution für die Foundation in Frage?* Bei offiziellen Stellen lässt sich das, was Du vorschlägst, in keiner Weise durchsetzen, und zwar sowohl aus finanziellen wie auch aus allgemein politischen (innerpolitischen) Gründen. An die Möglichkeit des »persönlichen Assistenten« wagt sich vorläufig keiner so recht heran. Im übrigen werde ich morgen mit Frank eine entscheidende Unterredung haben, da er in den letzten Tagen (seit Dienstag) eine Reihe von Sondierungen vorgenommen hat.

2) auf tschechischer Seite. Hier wirkt vor allem mein »Schüler« und Freund Patočka, dem ich überhaupt die Prager Möglichkeiten verdanke.

Von offiziellen Stellen ist auch hier absolut nichts zu erwarten: die Staatsfinanzen gestatten nicht einmal eine Unterstützung der Einheimischen. Darüber hinaus – im Hinblick auf den »fiktiven« Fall – bestehen sehr strenge Vorschriften bezüglich einer Anstellung von Fremden. (Irgendwelche russischen Möglichkeiten scheiden ebenfalls aus)

3) deutsch-tschechische Kombinationen. Hier ist nun eine erste ernsthafte Möglichkeit aufgetaucht. Es besteht eine Brentano-Gesellschaft, an der auch unmittelbar – was sehr wichtig ist – der Präsident interessiert ist. Sie bereitet eine Brent.-Edition vor. Im Vorstand sitzen u. a. der alte Kraus und der Lehrer von Patočka. Hier kann von allen möglichen Seiten nachgeholfen werden, bis hinauf zu allerhöchsten Stellen. (Ein kompliziertes Netz ist bereits angelegt.) Die Chancen würden sich noch mehr erhöhen, wenn die Brentano-Gesellschaft gar nichts zu zahlen brauchte. Sie würde mich direkt anfordern, und zwar unter Hervorhebung der »Naturwissenschaft«, die bisher gar nicht vertreten ist. Selbst Kraus kann sich hiergegen nicht sperren. Auch er ist überdies von ernsten Hilfsabsichten beseelt. Möglicherweise könnte sogar die Gesellsch. 20 M. monatlich zahlen, was für tsch. Verhältnisse gar nicht so wenig ist, da reguläre Assistenten höchstens 50 M. bekommen. Endgültiges werde ich darüber am Sonnabend hören.

So, das ist der vorläufige Situationsbericht. Trotzdem Deine Antwort kaum vor Montag hier sein könnte, bitte ich Dich gleich zu diesen Dingen Stellung zu nehmen, damit ich weiss, wie sich von der Foundation aus die Sache darstellt. Im übrigen werden Deine Richtlinien selbstverständlich genau befolgt werden.

– Aus alledem ersiehst Du auch, dass ich wohl noch die ganze nächste Woche hier bleiben muss. Allerdings *muss* ich spätestens am 23. fahren. Bis dahin dürfte wohl auch jener »Vortrag« vor den Professoren der naturwissensch. Fak. zustandekommen, um den es sich ursprünglich handelte. Ich werde sie wohl alle nächstens kennenlernen (vor allem auch Carnap!).

Was die Vertraulichkeit betrifft, so kann es sich beim besten Willen nur um eine sehr relative handeln, da ich ja schliesslich allen reinen Wein einschenken muss. Ich vergesse dabei niemals auf die Vertraulichkeit hinzuweisen. Aber viel ist da nicht zu verbergen.

– Was meine persönlichen Verhältnisse betrifft, Du lieber Gott! da ist gar nichts oder unendlich viel zu sagen. Von den politischen sind sie gar nicht zu trennen. Das gilt auch für Hilde, die nur den einen Wunsch hat: möglichst bald herauszukommen. Über alles, was damit zusammen-

hängt, schreibe ich Dir Sonntag, in aller Ausführlichkeit und aller Ruhe. Im Augenblick bin ich durch die vielen Besuche, Besprechungen u. s. w. völlig unfähig dazu.

– Dass Edelstein in der Vaticana arbeitet, weiss ich. Aber was er ausserdem sein soll (etwa »Vater«) habe ich nicht lesen können.

Krüger und Gadamer antworten selbstverständlich! Beide waren nicht in Marburg. Beide haben Lehraufträge bekommen. Beide haben es schwer.

Ob C. Schm. antworten kann, das ist allerdings sehr die Frage! Ich halte seine gegenwärtige Stellung für absolut unmöglich. Ich weiss nicht, ob Du im Bilde bist. Auch darüber im nächsten Brief, den ich nicht über Deutschl. schicken werde.

Nochmals: herzlichen Dank!

Grüsse Mirjam herzlichst. Ich hoffe nun auch bald von Euch Näheres zu erfahren. Wieso bist Du nicht in England?

Herzlichst

Dein

Klein

Hans v. Sch. wird wohl nächste Woche in Paris ankommen.

15

Prag, den 16. Oktober 1933

Lieber Freund,

es scheint, dass die Frauen augenblicklich in einer gewissen Spannung sich befinden. *Ganz* daraus schlau zu werden, halte ich für unmöglich. Ich denke, dass es einen Bereich gibt, in dem wir von diesen dunklen Fluida nicht umspült werden, und dass unsere Freundschaft diesseits oder jenseits irgendwelcher Misshelligkeiten liegt. (In Klammern: im Grunde ist das doch unser *aller* Meinung, auch Mirjams und Hildes, nicht wahr?). Also darüber zu sprechen ist gar nicht möglich.

Was mich ernsthaft beschäftigt, ist die Frage, warum Ihr in Paris geblieben seid. Hat das tiefere Gründe? Ferner: *wie geht es Dir?* Du weisst ja, bei *mir* verläuft alles mit einer gewissen Gleichmässigkeit. Ich habe im letzten Jahr – durch die Arbeit – *sehr* viel zugelernt. Und über der ganzen finanziellen Misere, der Sorge um die Zukunft, dem *un-*

mittelbaren Beteiligtsein an den Ereignissen in Deutschland, vergass ich doch keinen Augenblick, dass es unsere Pflicht, unser Lebensinhalt ist, die Dinge dort zu betrachten, wo sie *wahr* sind, d.h. *nicht* in dem »zufälligen« Geschehen dieser Tage. Du kannst Dir denken, dass ich die deutsche Politik mit einer Spannung erlebte, wie sie im Leben nur selten vorkommt. Das Unverständnis auf *allen* Seiten ist ungeheuer. Die Nazis sind drauf und dran, *alles*, worauf es wirklich ankommt, zu kompromittieren. Und *das* ist das Furchtbare. Hier in Prag spürt man das besonders deutlich. Und was ich wissen möchte, ist, ob Du das auch so empfindest. Wobei ich nur befürchte, dass Du »stärkere Ausschläge« hast, die den Blick trüben, und dass Du von Paris aus manches anders – vielleicht *richtiger* – siehst als dies von Deutschland aus gegenwärtig möglich ist. Gewiss ist, dass eine ernsthafte Kriegsgefahr besteht. Dennoch glaube ich nicht, dass die Katastrophe jetzt gleich hereinbricht. Die Lage entspricht vielleicht eher der Zeit vor dem Berliner Kongress als der von 1914. Die Franzosen werden wohl keinen Präventiv-Krieg führen, obgleich von ihrem Gesichtspunkt aus dies wohl gerade jetzt nötig wäre. Ich glaube auch nicht mehr, dass die gegenwärtige Regierungsform in Deutschland von Bestand ist. Eine monarchische Restauration ist durchaus möglich. Es gibt *zu viel* Dummheit augenblicklich und eine *zu* grosse Unfähigkeit. Die Lage ist wesentlich durch zwei Faktoren bestimmt: 1) durch eine unbeschreibliche *Feigheit* aller und 2) durch eine *noch nie dagewesene* Diskrepanz zwischen dem, was *gesagt* wird – ich meine programmatisch verkündet wird –, und dem, was wirklich *geschieht*. Der λόγος hat *nur* noch die Funktion des Verhüllens, und es ist auch gar nicht abzusehen, wie sich das ändern könnte.

– Was macht Deine Arbeit? Mit wem stehst Du in Verbindung? Warum Du mit Kraus so schlecht stehst, ist mir wirklich unbegreiflich. Wie geht es Deiner Schwester? Hast Du sie inzwischen gesehen? Wie geht es Deinem Vater? Leidet er *sehr* unter dem Boykott?

Was machen Bernsons? Falls Du ihn siehst, sag ihm, dass ihn Schürer herzlichst grüssen lässt. Und grüss ihn auch von mir.

– Die jüdische Frage ist vor allem darum so schwierig, weil die Juden selbst – als Paradigma der ganzen Menschheit – in unbeschreiblicher Weise führerlos, zersplittert und blind sind. Ich werde in meinen alten Tagen doch noch fromm werden . . .

Schreibe also! Grüsse Mirjam. Sage ihr, dass ich oft an sie und Thomas denke.

Vale!

Dein Klein

Genaue Adresse: *Hotel Union, Praha XIV, Nusle-Údoli*

»geschäftlicher« Teil

Prag, den 16. Oktober 1933.

Lieber Freund,
die Dinge sind nun soweit gediehen, dass ich Dir den Entwurf des Schreibens der Brentano-Gesellschaft an die Rockf.-Foundation zukommen lassen kann. Es handelt sich darum, dass Du ihn aus Deiner Kenntnis der »Mentalität« der Foundation »*heraus*«-korrigierst, modifizierst oder ergänzt, und zwar sowohl der Form wie dem Inhalt nach.

Einige Bemerkungen zu diesem Entwurf sind unumgänglich.

1) die Form stammt im wesentlichen von Oskar Kraus, der peinlich darauf bedacht ist, das Prestige der Brentano-Gesellschaft und den Glanz des Namens »Franz Brentano« zu wahren. Er ist ein völlig steriler alter Mann, der aber durch die Ereignisse sehr erschüttert ist (als getaufter Jude) und sich durchaus hilfsbereit zeigt.

2) wie hoch der Beitrag der Gesellschaft sein wird, ist im Augenblick nicht zu sagen. Wahrscheinlich 25 Mark = 400 Kč, was für hiesige Verhältnisse gar nicht so wenig ist!

3) das Schreiben Franks wird darauf hinweisen, dass an der hiesigen Universität das Fach »Geschichte der Mathematik und der math. Naturwissenschaft« nicht vertreten ist und dass folglich die Universität darauf Wert legt, mich – als »ernsten Forscher« – in Prag zu haben. (Ein entsprechender Brief geht der Brentano-Gesellschaft zu)

4) ob das curriculum vitae (das für die Brentano-Gesellschaft verfasst ist) nötig ist und zwar in *dieser Form* nötig ist, wirst Du besser beurteilen können.

5) die Brentano-Gesellschaft besteht nur dank der Unterstützung durch den Präsidenten Masaryk, der sie reich dotiert hat. Und das ist nun das Wichtigste: ich habe auf zweierlei Weise Zugang zu Masaryk:

1) durch Schürer, einen alten Marburger, der mit einer Tschechin verheiratet ist und mit M. direkt »befreundet« ist. Er ist in Halle habilitiert (Kunstgeschichte), seine Familie wohnt aber in Prag, wo er auch immer die Ferien verbringt. Ich habe ihn hier gesprochen, er ist zu *allem* bereit. Die Schwierigkeit ist nur die, dass a) Masaryk nicht hier ist und b) Schürer inzwischen auch verreist ist, und zwar nach Deutschland. Wir haben verabredet, dass ich mich sofort nach meiner Rückkehr mit ihm in Verbindung setze. Zur Not würde er durch die Berliner Tschecho-

slowakische Gesandtschaft an M. schreiben. Er meinte allerdings, dass es *viel* besser wäre, mit M. zu *sprechen*. Nun besteht auch die Möglichkeit, dass Schürer in der nächsten Woche noch einmal nach Prag zurückkommt. Dann würde er hier M. treffen können, da dieser zum tschechischen Nationalfeiertag am 28. ebenfalls anwesend sein wird. Ja, wenn ich Schürer darum bitte, würde er extra deswegen herkommen, das hat er mir versprochen.

2) durch Husserl, was aber ziemlich umständlich ist. Ich habe Ostern 2 Stunden mit Husserl verbracht und er hat – wie ich durch seine Tochter und durch Patočka weiss – eine günstige Meinung von mir. Allerdings ist er ziemlich schwerfällig, und in diesen Dingen besonders schwer in Bewegung zu setzen. Immerhin würde ich es auch versuchen. Wenn auf diese Weise, Masaryk dazu gebracht werden könnte, das Gesuch der Brentano-Gesellschaft *von sich aus* zu unterstützen, so würde das – denk' ich – für die Foundation von grösstem Gewicht sein. Aber ist das auch wirklich nötig?

Ich schicke Dir diesen Brief durch Luftpost, so dass Du ihn morgen (Dienstag) nachmittag in den Händen haben wirst. Bitte antworte auf dem gleichen Wege, wobei Du Dich nach den Abfahrtszeiten der Flugzeuge richten müsstest. Dann könnte ich bereits Mittwoch, spätestens Donnerstag im Besitz Deiner Antwort sein. Ich möchte nämlich so schnell wie möglich zurückfahren, um dann so schnell wie möglich (etwa 10. November) *endgültig* nach Prag zu kommen. Hilde würde dann Anfang Dezember folgen. Die Eile ist angesichts der politischen Situation geboten.

Wichtige Frage: *wann* – glaubst Du – würde im günstigsten Fall die Antwort der Foundation zu erwarten sein bzw. wann würde das Stipendium zu laufen beginnen? Natürlich würde es schön sein, wenn dies bereits im Dezember erfolgen könnte. Oder ist das völlig ausgeschlossen?

Könnte man im Gesuch die Dringlichkeit der Angelegenheit betonen? Oder hat das gar keinen Zweck?

So, das wäre der »geschäftliche« Teil.

Fortsetzung auf dem nächsten Blatt.

Das curriculum vitae schicke mir bitte zurück. Wenden!

Ich lege auch die Abschriften der Gutachten bei, damit Du Dir über alles ein Bild machen kannst. *Aber schicke sie mir, bitte, ebenfalls zurück*.

Den Brief von Frank werde ich leider erst morgen in den Händen haben.

16

Prag, den 21. Oktober 33

Lieber Freund –
in grösster Eile (in 15 Minuten geht der Zug!)

Also zunächst: allerherzlichsten Dank! Alles was geschehen konnte, ist geschehen: das Gesuch der Br.-Ges. ist *wesentlich* verbessert worden. An M. ist ein Gesuch von hiesigen Leuten abgegangen, d. h. wird erst Ende der Woche abgehen, weil noch ein Schriftstück fehlt. Ferner wird Schürer an M. schreiben. Vielleicht veranlasse ich überdies Husserl dazu.

Wenn die Antwort M.'s feststeht, ich nehme an, bereits Ende der nächsten Woche, geht das Gesuch der Brent. Ges. an R. F. ab.

Über das Persönliche ist nichts zu sagen! Grüsse Mirjam herzlichst.

Deine Meinungen teile ich im Grossen und Ganzen. Aber lies nicht nur Caesar, sondern auch Tacitus (aus der Kaiserzeit und überhaupt, *nicht* Germania!).

Was C. S. angeht, so ist zu sagen, dass er in *unverzeihlicher* Weise mitmacht. In der offiziellen Stellung, in der er sich jetzt befindet, *kann* er wohl nicht gut antworten . . . Ich würde ihm auch auf keinen Fall mehr schreiben.

Ich hoffe, möglichst bald endgültig hierher zu kommen. Vielleicht schon 10. November. Am 24. Nov. und 1. Dezemb. sind Vorträge angesetzt.

Dann schreibe ich über das Thema C. S. noch genauer.

Herzlichst

Dein

Klein

17

Marburg, den 28.XII.33.
Ockershäuser Allee 39
bei Dr. Gadamer

Lieber Freund –
alles Schlimme, das Du mir sagen könntest, habe ich mir bereits gesagt. Ich weiss nur nicht, ob Dir bekannt ist, dass wir sehr schlimme Dinge

durchgemacht haben. Hilde ist nicht mehr bei der Ufa. Und die Umstände, die zu dieser »Veränderung« geführt haben, sind so, dass sie einen sehr sehr schlechten Film abgeben würden, dass aber für die an ihm Beteiligten die Erinnerung daran fürs ganze Leben reicht … Näheres irgendwann einmal später.

Dass Hilde dann nach Marburg gefahren ist, geschah im wesentlichen aus Erholungsgründen. Sie war vollkommen herunter. Inzwischen sind auch schon neue Möglichkeiten für sie aufgetaucht. Aber Du kannst Dir hoffentlich denken, dass die letzten acht Wochen mit soviel Sorgen und Furchtbarkeiten ausgefüllt waren, dass mir das Schreiben unendlich schwer fiel. Nun aber muss ich doch endlich etwas von mir hören lassen, vor allem weil es sich ja um Deine Zukunft handelt.

Auf Deinen Brief an Krüger hin, haben wir hier grosse Konferenzen abgehalten. So, wie Du Dir das dachtest, ging es nicht. Denn Bultmann kennt Buber nur sehr flüchtig. Es wurde beschlossen, dass Krüger direkt an B. schreibt, und ihm gleichsam die Meinung Bultmanns suggeriert. Davon wurde dann aber ebenfalls Abstand genommen, weil es doch vor allem darauf ankommt, Buber in *unauffälliger* Weise für Deine Kandidatur einzunehmen. Es ist nämlich folgende Möglichkeit aufgetaucht:

Hier in Marburg befindet sich ein Herr, der ein nicht unbedeutendes Amt innehat und der persönlich mit Herrn Simon (Frankf. Zeit.) sehr gut bekannt ist. Letzterer ist dahin instruiert worden, Buber *unmittelbar* mit dem Gedanken vertraut zu machen, dass nur Du für die fragliche Stellung in Frage kommst. Dies kann er umso besser und unauffälliger tun, als er mit ihm öfters zu tun hat und in *selbstverständlicher* Weise von dieser Angelegenheit sprechen kann, während die Marburger das alle gar nicht gut können.

Ausserdem wird durch Gadamer Riezler entsprechend bearbeitet, der ebenfalls persönlich mit B. bekannt ist und ihn selbstverständlich in Frankfurt dauernd trifft. Endlich habe ich noch via Berlin eine Aktion unternommen, über die ich Dir vorläufig keine präzisen Angaben machen kann, die aber einige Aussicht auf Erfolg hat.

Ich persönlich muss Dir offen gestehen, dass ich hier nicht sehr optimistisch bin. Und zwar einfach darum, weil der verdammte R. ganz zweifellos an Ort und Stelle über grössere Beziehungen und grössere Chancen verfügt. Ich weiss das z. B. von Hans Levy, den Du doch auch kennst, und mit dem ich bereits im Sommer über R. und seine Intentionen gesprochen habe. Aber natürlich muss alles versucht werden, was eben versucht werden kann.

– Deine Rezension des Guttmann'schen Buches hatte ich übrigens schon *längst* Krüger geschickt, der sehr entzückt davon ist und sie auch Bultmann gegeben hatte. Er hat daran natürlich den Anlass kritisiert und wollte Dir einige Fragen stellen. Ich weiss nicht, ob er es inzwischen getan hat. Ich nehme selbstverständlich an, dass Du die Rezension Guttmann *nicht* geschickt hast. Wozu? Verstehen tut er es nicht, und schaden würde es Dir auf alle Fälle. –

Was meine Angelegenheiten betrifft, so ist alles noch äusserst ungewiss. Eine Befürwortung von M. persönlich war *nicht* zu erreichen, und zwar aus – verfassungsrechtlichen Gründen! Dafür soll nun dessen Sekretär an die Foundation schreiben und in diesem Brief das Interesse, das M. der Sache entgegenbringt, zum Ausdruck bringen. *Ob* das nun geschieht, ist aber auch noch nicht gewiss. Ich hoffe in den nächsten Tagen Endgültiges hierüber zu erfahren.

Vorläufig bleibe ich in Marburg, schon aus finanziellen Gründen. Die Finanzen stellen augenblicklich eine richtige Katastrophe dar. *Alles* würde sich zum Guten wenden, *wenn* die Rockefeller-Sache wirklich klappt. Aber das ist eben noch völlig unsicher.

Ich bin damit beschäftigt, meine Arbeit druckfertig zu machen. Vielleicht kann sie hier noch erscheinen. Aber eine gewisse innere Nervösität erschwert mir das Arbeiten ausserordentlich.

– Ich denke, Ihr zieht um nach England. Bitte teile mir sofort die Adresse mit. Vergelte mir nicht mein Schweigen und schreibe bald und ausführlich. Wie geht es Mirjam? Was machen so die Bekannten? Ich habe die Absicht, Deinen Vater hier zu besuchen. Ich denke, es könnte ihn freuen.

Alle lassen Dich herzlich grüssen. Insbesondere auch Boschwitz, der mit dem Schluss seiner Dr.-Arbeit »ringt«. Er ist »technisch« sehr unbeholfen. Ich helfe ihm augenblicklich. Er ist wirklich ein sehr netter Junge.

Alles Gute! Ich grüsse Mirjam sehr!

Dein Klein

Was macht Kraus?

18

Paris, 31 december 1933.

My dearest friend –
You cannot imagine my happiness when I saw your writing. At once I had forgotten all my anger about your enigmatical silence. And I felt again how I love you, and that nothing on earth can destroy the ties (I think, this is the English word for the German »Bande«) woven between us by the curious concatenatio of the things happened, and based upon an always strong feeling at least in *my* heart.

This was my first thought – even before I opened your letter and read anything.

Reading, I was very afraid about the cruel destiny of Hilde and you. I am extremely sorry that we cannot help you in this moment. But infortunately we must in the shortest time go to England, that is to say, in a completely foreign country with many dangers and few chances. Could we stop here, we would find out any possibility for you. I spoke, any hours ago, to Dr. Kraus about your situation, and we had the same opinion that if you should have come here in the past spring or summer, you should have found as well as many others a stipend, though low, but sufficient to subsist during the time you want for the perfection of your book.

The thing about which I was most angry, was that you (ich bin des trockenen Tones nun satt) Du nicht auf die Idee kamst, obwohl Du es doch so nahe hast, meinen Vater zu besuchen, dem Du durch einen kurzen Besuch und ein paar richtige Worte *sehr* helfen könntest. Um so grösser war meine Freude, als ich sah, dass Du Dir das von selbst gedacht hast. Hab vielen Dank dafür. Meinem Vater muss es sehr schlecht gehen. Ich erfahre nichts Genaues. Ich weiss nur, dass das Geschäft ruiniert ist – ich weiss nicht, ob und wie für lange er überhaupt zum Leben hat. Du tätest mir einen *sehr* grossen Gefallen, wenn Du bald einmal hinüberführest und mir *gleich* einen völlig wahrheitsgetreuen, ich meine: *nichts* verschweigenden Bericht schicktest. Und sage meinem Vater vielleicht auch ein Wort, dass er sich um mich keine Sorgen machen soll. Das ist der grösste Dienst, um den ich je gebeten habe und den Du mir überhaupt erweisen kannst. Jetzt nachdem nach menschlichem Ermessen entschieden ist, dass ich den alten Mann nie mehr wiedersehen werde, merke ich erst ganz, wie das ist, und dass sich in

dieser Hinsicht nichts seit den ältesten Zeiten im Menschen geändert hat.

Für Deine Palästina-Buber-Aktion Dir, sowie Krüger und Gadamer, meinen herzlichsten Dank. Ich mache mir keine Illusionen darüber, dass Rawidowicz vermutlich das Rennen machen wird, und ich bin nicht einmal traurig darüber: Palästina bedeutet den Verzicht auf Hobbes und damit auf vieles. Aber ich darf trotzdem nichts unversucht lassen, damit wir dreie nicht am 1. Oktober vor dem Nichts stehen. Ausserdem hoffe ich, dass sich, falls R. den Jerusalemer Posten bekommt, die dortige Universität für mich in England oder Amerika einsetzen wird. Am liebsten würde ich *natürlich* in England bleiben – *alles* spricht ja für dieses Land (nach Italien habe ich leider *gar* keine Beziehungen). Cassirer wird mir hoffentlich helfen – vielleicht auch Brunschvicg. Und natürlich bekomme ich durch Rockefellers soviel Einführungsschreiben wie ich will. Von Schaeder habe ich ein phantastisches Gutachten bekommen – auf meine Guttmann-Rezension hin. (Sch. war allerdings ein bischen schockiert, dass er sie »hinter Guttmanns Rücken« lesen musste). Du schreibst mir kein Wort, wie Du über sie denkst. Übrigens brauche ich das Exemplar!

Meine Arbeit geht nur sehr langsam, wenn auch stetig, weiter. Ich schreibe jetzt eine Abhandlung über die Religionskritik des Hobbes. Danach soll »Hobbes und Hegel« an die Reihe kommen. Das Schlimme ist, dass man hier keinen Menschen hat, mit dem man über diese Dinge sprechen kann. Koschevnikoff ist doch sehr steril, Kraus, den ich jetzt täglich sehe, da wir im selben Haus wohnen, bloss gelehrt und von völlig vor-hobbistischer (d. h. eitler) Gemütsverfassung, so zwar, dass er den Weg zu der radikalen »Eitelkeit« des status naturalis zurück noch nicht gefunden hat und schwerlich je finden wird. – Was sich in Frankreich Philosophie nennt, ist bestenfalls Erudition: es gibt hier niemanden, dass ich wüsste, der bereit wäre, seine Erudition dahinzugeben. – Gurwitsch gilt hier als Vertreter der Husserlschen Phänomenologie sowie als gründlicher Kenner der Wissenschaftsgeschichte; er hält hier bereits Vorlesungen über das letztere Gebiet. Ebenfalls reussiert hat Herr Heinemann (der Plotin-Mensch), der aussieht, als ob er ausser mit den Strömungen der Gegenwart auch noch mit Hosenträgern handelte.

2. Januar 1934.

Prosit Neujahr! So weit war ich am Abend des Tages, an dem Dein Brief

angekommen war, gekommen. Dann musste ich aufhören, dann nahte der Silvester, er kam, und ich brauchte einen vollen Tag, mich von ihm zu erholen. Nun steht schon die Reise auf dem Tapet. Wir reisen Sonntag, spätestens Montag. Schrecklich viele Sachen sind noch zu besorgen. Ob ich nur noch einen Strich an meiner Arbeit schreiben kann, weiss ich nicht.

Wenn ich noch einmal auf die Buber-Aktion zurückkommen darf – wenn sie überhaupt einen Sinn haben soll, so müsste sie *sofort* geschehen. *Bitte*, in diesem Sinne zu wirken.

Da ich Deine Adresse nicht weiss, d. h. nicht weiss, wie lange Du in Marburg bleibst, und ich auch meine Londoner Adresse nicht weiss, so schreibe, bitte, an meine Pariser Adresse (269. r. St.Jacques, 5^{e}). Kraus, der hier weiter wohnen bleibt, wird mir die Post nachschicken.

Heute bekam ich einen Brief von meiner Schwester, die Koyré in Cairo aufgesucht hat. Er hat ihr übrigens gut gefallen. Er hat ihr u. a. gesagt, dass auch er etwas für meine Palästina-Kandidatur unternehmen wird.

Lieber Jascha, ich bin sehr betrübt, dass es Euch in der ganzen Zeit so schlecht gegangen ist. Bitte sage mir doch wo Hilde jetzt ist, wie es ihr geht. Ich habe lange auf Antwort von ihr gewartet, und kann jetzt aber sehr gut verstehen, dass sie nicht schreiben konnte. Bitte grüsse sie *sehr* von mir.

Hoffentlich sehen wir uns alle in England wieder! Thomas geht es gut – er wird Walther immer ähnlicher!

Viele Grüsse und ein *viel besseres* Jahr als das vergangene wünscht Dir Deine M.

(Paris, den 2. Januar 1933.)

My dearest friend –
Du schreibst übrigens gar nichts, *wo* Hilde eigentlich ist. Wir waren ein bischen verwundert, dass sie auf Mirjams Friedensbrief überhaupt nicht reagiert hat. Jetzt ist uns das natürlich klar. Es wäre sehr schön, wenn sie irgendwann einmal Mirjam schreiben würde. –

Jetzt haben wir uns schon über 15 Monate nicht mehr gesehen. So lange waren wir wohl noch nie getrennt, seit wir uns kennen. Und was ist in dieser Zeit alles geschehen! Ich habe das Gefühl, dass Mirjam und ich über die anfänglichen, unüberwindlich gross scheinenden Schwierig-

keiten hinaus sind – von anderem, was Du Dir denken kannst, abgesehen dank – Bübü. Es war zuerst *sehr* schwierig, es wurde allmählich besser, und es ist jetzt *ganz* gut. Ich hätte das nie für möglich gehalten.

Schreibe *bald* wieder. Grüsse Hilde herzlichst von mir und sei selbst herzlichst gegrüsst

von Deinem

Leo Strauss.

Grüsse, bitte, auch die Marburger Philosophen und ihre Frauen.

19

Marburg, den 26. Januar 34

Lieber Freund,
wie ich bereits auf einer Karte, die Du wohl inzwischen bekommen hast, andeutete, habe ich eine genaue Inspektion der elterlichen Verhältnisse vorgenommen und bin zu folgenden Ergebnissen gelangt: Deine Befürchtungen sind absolut übertrieben (eigentlich habe ich mich über sie noch nachträglich geärgert, weil sie so nach gewissen Dingen schmeckten, die z. B. Deine Schwester in Rage bringen . . .). Dein Vater ist im Begriff, seine Geschäfte zu liquidieren. Das einzige Problem bilden die Ausstände, die sehr schwer herein zu bekommen sind, und zwar zum Teil aus sehr durchsichtigen Gründen. Dein Vater bestätigte mir aber ausdrücklich – was ich auch sonst von den Verhältnissen auf dem Lande (im Gegensatz zu denen in Städten, nämlich Kleinstädten) gehört habe –, dass die Beziehungen zu den früheren Geschäftspartnern im Grossen und Ganzen dieselben geblieben sind. Ferner macht die Veräusserung von Grundstücken, die wegen einer gewissen Geldknappheit erwünscht ist, Schwierigkeiten, weil sich natürlich nur sehr schwer Käufer finden lassen. Von irgendeiner Not kann aber gar keine Rede sein. Das Mädchen ist entlassen worden, gewiss, und das bereitet Deiner Stiefmutter mancherlei Kummer. Aber im allgemeinen ist die Stimmung zuversichtlich. Nicht illusionär, aber auch keineswegs verzweifelt. Ausdrücklich wurde mir immer wieder gesagt, ich sollte Dich beruhigen. Und diese Beruhigungstendenz entspringt durchaus nicht etwa jenem von Dir so verachteten sträflichen Optimismus, sondern sehr nüchternen Erwägungen.

Dein Vater ist gealtert, aber ganz »vergnügt«: Er geht jetzt weniger aus, genauer: er wird – mit Recht – vom Ausgehen sehr zurückgehalten. Und hier ist nun vor allem jene blödsinnige Geschichte richtigzustellen, die Du vor einiger Zeit von einem Verwandten in P. gehört hast und die Dich offensichtlich sehr beeindruckt hat. Denn nur so kann ich einige Stellen Deines Briefes verstehen. Diese Geschichte ist natürlich nur von einem Mitbürger erfunden worden, um Deinen Vater zu ärgern. Es ist klar, dass sich manche Leute den Kopf darüber zerbrechen, was Du wohl so treiben magst. Und die Lösung ist dann auch schnell gefunden. Aber von irgendwelchen Katalogisierungen oder dergleichen kann gar keine Rede sein. Es ist rein lokaler Quatsch, ohne jede praktische Bedeutung. Besonders Gad. legt Wert darauf, dass ich Dir dies schreibe. Du siehst, es handelt sich nicht etwa um meinen eigenen »rosigen« Optimismus.

Deine Stiefmutter zeigte sich sehr gut über alle möglichen persönlichen Verhältnisse, z. B. was Hilde und mich betrifft, orientiert. Ich soll unbedingt noch einmal kommen und länger bleiben, was ich auch tun werde. Ich habe bei diesem Besuch mancherlei empfunden, mir selbst dabei zugesehen und deutlich erkannt, dass eine solche Szene in jedem Jahrhundert möglich gewesen wäre ... – Es wäre nur noch zu sagen, dass einige Bücher nicht mehr da sind, was Dir ja gleichgültig sein kann, aber – wie es scheint – das Gewissen Deiner Stiefmutter beunruhigt. Schreibe ihr vielleicht einige beruhigende Worte.

– Ich danke Dir und Mirjam sehr für Deinen letzten Brief. Über unsere Lage ist nur kurz zu sagen, dass ich warte ... Gewisse Nachrichten lauten nicht ungünstig. Die Nicht-Befürwortung hat sehr vernünftige Gründe gehabt. Jedenfalls ist mir eine wirksame Unterstützung tatsächlich sicher. Hilde, die inzwischen wieder in Berlin war und dann noch einmal hierher zurückgekehrt ist, wartet ebenfalls auf ganz bestimmte Angebote. Sie fährt Anfang nächster Woche endgültig wieder nach Berlin zurück. (Weihnachten hat sie übrigens an Mirjam geschrieben, aber anscheinend die Strassen-Nummer verwechselt). Die Finanzlage ist sehr prekär. Immerhin ist es mir inzwischen gelungen, dem Hans v. Sch. das Geld zu schicken, das er so dringend brauchte. Ich nehme an, dass er sich sehr über mich bei Dir beklagt hat. Gott sei Dank, das ist jetzt wieder in Ordnung.

– Was Deine Berufungsaussichten betrifft, so habe ich folgendes in Erfahrung bringen können: 1) »Man« schätzt Herrn R. sehr 2) Bub. ist Dir gegenüber durchaus wohlwollend gesinnt, würde aber R. den Vorzug geben. 3) Das Einzige »Prä«, das Du hast, besteht darin, dass R.

bereits versorgt ist. – Im übrigen bin ich Deinetwegen nicht in Sorge: die Empfehlungen, die Du erwähnst, sind – wie mir scheint – wirklich hinreichend, um Dir alle Wege zu ebnen. Ich könnte mir auch gut denken, dass Du Dich in England überhaupt wohl fühlen wirst.

Was Du über Dich und Mirjam schreibst, freut mich sehr. Grüsse sie herzlichst. Wer weiss, vielleicht können wir uns doch noch irgendwo treffen. Deine Meinung, ich hätte längst schon nach P. fahren sollen, kann ich nicht teilen. Denn ganz zweifellos habe ich in Pr. bessere Aussichten. – Über Deine Guttmann-Rezension kann ich nur sagen, dass sie ausgezeichnet ist, nur dass der Anlass zu geringfügig ist (das ist auch die Meinung Krügers). Als Fremdkörper empfinde ich die Erörterung über die Existenz-Philosophie. Aber in allem Grundsätzlichen hast Du doch vollständig recht. (Ich muss übrigens noch etwas richtigstellen: Bultmann hat nicht *diese* Rezension, sondern die *Krügers* über Dein Buch gelesen. Ich hatte Krüger missverstanden.) Deine Besprechung im Archiv wird von Krüger eifrig propagiert. Sie wird auch demnächst zu einem Vortrag benutzt werden.

Ich arbeite hier so gut es eben geht. Vervollständige die Arbeit, die doch noch hier gedruckt werden soll. Das ist aber nicht ganz sicher. Kr. schuftet wie immer, hat einen Kant-Vortrag in der Berliner Kant-Gesellschaft gehalten. G. wird demnächst eine sehr gute Abhandlung über Plato und die Dichter publizieren. L. hat in der Schweiz Vorträge gehalten.

Lass bald von Euch hören!

Herzlichst

Dein

JKlein

20

London, Jan. 27th, 1934. [Postkarte]

Dear friend – to-day I received a letter from my father who lets me know that you were kind enough to make him a visit. Your own card which was more ambiguous went in my hands some days ago. At any case – I should be very much obliged if you would write me immediately which your impressions concerning the moral and economical situation in K. are. And there is yet another thing I would ask for. Could you tell me,

what the price of Tönnies, Hobbes, 3d edition (*1925*) *broschiert* ist? I need it, but I would not buy it, if it should be too expensive.

Here, I saw Hans Jonas – you remember? He has now finished his work dealing with Gnosticism. It seems to me, that his ideas are not at all bad or funny.

Excuse my terrible English.

Yours very sincerely

L. Strauss.

Viele Grüsse für Dich und Hilde

M.

21

Jan. 30th. 34. [Postkarte London]

My dear friend –

I thank you *so* much for your interesting and important return. I am now a little more quiet.

Reading your letter I could not help me thinking that you have some *interest* that I do not go to the holy country. Is that impression right? At any case – I have not yet lost my hope that I'll find my place »là-bas«.

Do not forget, please, to ask for me at the bookseller's the price of Tönnies' Hobbes – I want this book in order to prepare my Hobbes-Mss.-researches in Derbyshire.

Could you go once more to Kirchhain? I should be very, very much obliged.

Could not Hilde write once more to Mirjam? Infortunately, her letter never arrived.

Yours very sincerely

L. Strauss

Our fondest regards to Hilde, and also to the families Gadamer, Krüger and Löwith.

22

Marburg, den 8. Februar 1934

Lieber Freund –
1) Der Tönnies (3. Aufl. 1925) kostet 7 (sieben) Reichsmark.

2) Was the holy country betrifft, so verstehe ich nicht ganz, wie Du Deine Frage meinst. Du selbst schriebst ja, es würde Dir *nicht* leid tun, wenn Du die Berufung *nicht* bekämest, vor allem Hobbes wegen. Ich könnte mir auch denken, dass Mirjam es dort nicht sehr leicht hätte. Ausserdem ist anzunehmen, dass Du selbst Dich mit allen möglichen und unmöglichen Leuten dort verkrachen würdest. Aber andererseits würdest Du vielleicht doch eine gewisse innere Befriedigung verspüren. – Ich selbst habe eigentlich keine Stellung zu dieser Frage. Wie ich *grundsätzlich* darüber denke, weisst Du. Gegen eine technische Lösung im Einzelfall lässt sich gar nichts einwenden. Und was endlich die Frage einer gewissen räumlichen Entfernung *zwischen uns* anbetrifft, so scheint mir heutzutage eine solche Entfernung praktisch überall gleich gross oder gleich klein zu sein –.

3) Jetzt kommt eine Frage *an Dich*. Wie siehst Du eigentlich meine Stipendium-Angelegenheit an? Ich meine: die realen Chancen. Und ferner: wie lange, glaubst Du, kann es noch dauern, bis ich einen Bescheid erhalte?

Ich rekapituliere die wichtigsten Daten: Das Gesuch der Brentano-Gesellschaft muss spätestens am 2. November v. Js. bei der Foundation angekommen sein. Die Befürwortung fand allein *darum* nicht statt, weil *M.* es sich seiner Stellung wegen nicht leisten kann, sich einem ablehnenden Bescheid auszusetzen. Es sind deshalb nicht-offizielle Fühler ausgestreckt worden, um zu sondieren, welche Aussichten denn *überhaupt* in diesem Fall für mich bestehen. Die Befürwortung soll sofort erfolgen, wenn es feststeht, dass der Bescheid positiv ausfallen würde. Das ist offenbar eine Sache, die sich in den Schwanz beisst. Aber doch nicht ganz: denn es wird ja inoffiziell etwas *getan*. Natürlich weiss ich nicht, in welchem Maasse und in welchem Tempo. Es ist mir versichert worden, dass M. mit grossem Wohlwollen und Interesse sich der Sache angenommen hat.

Was meinst Du also dazu? Und wie beurteilst Du die Angelegenheit überhaupt? *Wo* fällt eigentlich die Entscheidung, in P. oder in Amerika? *Kannst Du hier noch etwas tun?*

Ich nehme an, dass Hilde bereits geschrieben hat oder bald schreiben wird. Es geht ihr gar nicht gut: der Vater befindet sich geschäftlich und physisch auf dem Nullpunkt. Und so – .

Zu erwähnen ist noch, dass Krüger vor einigen Tagen die Guttmann-Rezension an Edelstein abgeschickt hat. Wie geht es ihm denn?

Grüsse Mirjam herzlichst! Ich möchte Euch wirklich endlich mal wieder sehen. Aber wie?

Dein

JKlein

23

Neue Adresse: 2 Elsworthy Road
St. John's Wood
London
London, den 14. Februar 1934.

Lieber Freund –
entschuldige die Verspätung meiner Antwort. Schuld daran ist ein Umzug, der dazu noch von einer Krankheit begleitet war. Ich benutze den ersten freien Augenblick, um Dir zu schreiben.

Also: in Deiner Angelegenheit kann ich natürlich von *hier* aus überhaupt nichts tun. Das einzige, was ich *überhaupt* hätte tun können, wäre, falls *zufällig* während eines Besuchs bei Kittredge (dem Rockefeller Dezernenten) das Gespräch einen Punkt in der Nähe Deiner Interessen erreicht hätte, eine gelegentliche Bemerkung meinerseits gewesen (wie ich es z. B. bzgl. Löwiths Gesundheit, die den R. F. Leuten gefährdet erschien, getan habe). Aber erstens hatte ich eine solche Gelegenheit in letzer Zeit nicht – und ein Forcieren derselben würde vermutlich eher geschadet als genützt haben –, und zweitens fehlte mir das erforderliche Wissen über die genauen Gründe von M.' Weigerung, bzw. Nicht-Weigerung, zu Deinen Gunsten zu intervenieren. Was man meiner Meinung nach *tun* könnte, wäre eine Rückfrage, wie weit denn Deine Angelegenheit nun sei, verbunden mit einer formell höchst diskreten Mitteilung über den great man in the background. Das könnte aber *nur mündlich* geschehen. Quaeritur: durch wen? Koyré ist leider nicht da (er würde sich auch deshalb dazu eignen, weil er M. persönlich kennt). Ich würde meinen: durch Lévy-Bruhl, zu dem es via Frank-Prag oder sonst ja

Wege geben wird. Ob M. selbst Lévy-Bruhl schreiben könnte? Das wäre natürlich das Beste.

Wo die Entscheidung fällt, ist schwer zu sagen. Formell in jedem Fall in New York. In der Sache haben die Leute in P. natürlich ein ziemlich weitreichendes Verfügungsrecht darüber, *wem* sie das ihnen zur Verfügung gestellte Geld geben wollen; aber sobald sie an die Grenze der jeweils bewilligten grösseren Summe kommen, wird die Einzelfrage zu einer prinzipiellen Frage, ob noch mehr Geld von der amerikanischen Zentrale zur Verfügung gestellt wird; und dieser Umschlag von der Quantität in die Qualität kann natürlich in jedem Augenblick eingetreten sein.

Wer weiss, welche Lösung wir schliesslich finden – irgendeine ausser dem Selbstmord werden wir ja finden –. Palästina ist nun endgültig erledigt, da Guttmann *doch* hingeht, wie mir Scholem schreibt. Ob ich hier etwas finde, ist sehr zweifelhaft. Sollte ich also nach Deutschland, d. h. nach Kirchhain, zurückkehren, so . . . In meines Vaters Hause sind ja viele Wohnungen. Und ich nehme an, dass mein Vater jetzt, nach diesen Erfahrungen, umgänglicher sein wird.

Ich war am Samstag in Oxford bei dem Verf. der Geschichte des Erkenntnisproblems. Er machte einen ziemlich kläglichen Eindruck: typischer refugié. Was Oxford angeht, so ist es ein wahres Weltwunder (Tübingen gibt eine entfernte Vorstellung davon). Eine Stadt von Klöstern, in der Prime Ministers, Vizekönige von Indien, Erzbischöfe von York and Canterbury u. ä. erzogen werden. Der ästhetische Eindruck ist – verglichen mit allem Kontinentalen –: düster, plump, bisweilen von etwas barbarischer Pracht; dazu der bedeckte Himmel, immer etwas neblig – kurz »form«-los, also sehr nach meinem Geschmack. In der Kathedrale gibt es einige merkwürdige *sächsische* Fensterbilder. Dass vor den Mahlzeiten immer ein lateinisches Gebet gesprochen wird u. dgl., versteht sich beinahe von selbst. Kein anderes Volk versteht so gut wie die Engländer, Erfahrungen zu bewahren, und immer bereit zu sein, neue Erfahrungen zu machen: sie sind im höchsten Verstande Empiristen. Übrigens unterschätzt man, glaube ich, die Bedeutung der englischen Monarchie. – Es gab neulich eine Debatte zwischen Baldwin und Churchill im House of Commons, die des röm. Senats nicht durchaus unwürdig gewesen wäre. – Um zusammenzufassen: ein wunderbares Land und ein wunderbares Volk.

»His Grace, the Duke of Devonshire« hat mir die Durchsicht des (noch nicht publizierten) Hobbes-Nachlasses, der auf einem seiner

Schlösser in Derbyshire (südwestlich von Liverpool etwa) liegt, erlaubt. Ich fahre also Anfang März für einige Tage dahin. Leider ohne Mirjam und Bübü, da wir sehr sparen müssen. Um nicht unnötige Arbeit zu haben, brauche ich das Buch von Tönnies, Hobbes (3. Aufl. 1925). Bitte, sage Ebel, dass er es mir *umgehend* hierherschickt. Bezahlung im Laufe des März.

Ich sehe hier öfters Hans Jonas. Sein Buch über die Gnosis (ca. 500 Seiten) ist fertig. Der erste Band ist fast fertig gedruckt (erscheint Ostern). Ich glaube, es wird ein grosser Erfolg sein: sehr geschickt, geradezu effektvoll, auf keinen Fall dumm, und doch so, dass man es nicht selbst geschrieben haben möchte. Ein wenig so, wie sich die Feinde unseres Volkes das Buch eines Juden vorstellen. Übrigens enthält es eine m. E. berechtigte Ehrenrettung von Spenglers Idee einer »magischen Kultur«. In den Gesprächen mit J. war mir interessant, dass auch er, wenngleich nicht sehr klar, in derselben Richtung über Heidegger hinaus bzw. zurückstrebt wie wir.

Meine Arbeit über Hobbes' Religionskritik geht weiter. Ich bin gerade bei einer Konfrontation von H. und Descartes, die mir durch Krügers lichtvolle Bemerkungen erleichtert worden ist. (Krügers Aufsatz ist interpretatorisch ausgezeichnet, aber er erreicht seinen Zweck: die Unvermeidlichkeit eines un-antiken Ansatzes auch für *uns* darzutun, wie mir scheint, nicht). Ich habe Dir schon vor Jahren gesagt, dass sich die Radikalität merkwürdig zwischen Desc. und H. verteilt. Ich glaube, ich kann jetzt zeigen: *wie*. Descartes ist zweifellos formal, also im modernen Sinn, radikaler, H. aber in der Sache ursprünglicher. Näheres hoffentlich bald.

Gadamer danke ich sehr für seinen Brief. Ich schreibe ihm, sobald ich Zeit habe, wieder. Grüsse, bitte, ihn und seine Frau, ebenso wie Krügers und Löwiths herzlichst von uns beiden und sei Du selbst sowohl wie Hilde herzlichst gegrüßt

von Deinem

Strauss.

Lieber Jascha, (so weit war Mirjam gekommen, da wurde sie unterbrochen – aber der Brief muss nun fort – ich soll Dir also sagen, dass sie Euch herzlichst grüsst und auf Nachrichten von Euch wartet.)

Der Brief blieb nun doch noch liegen, und so will ich wenigstens einen Gruss anschreiben. Ich will heute nun auch an Hilde schreiben. Ich wünschte *sehr*, sie zu sprechen! Hoffentlich geht es inzwischen ihrem

Vater und ihr selbst besser. Thomas spricht sehr oft von ihr. Wann und wo werden wir uns wohl alle wiedersehen?

Hoffentlich geht es Dir nicht allzu schlecht, lieber Jascha, und hoffentlich findest Du bald die Möglichkeit in Ruhe arbeiten zu können.

Leb wohl, schreibe doch bald wieder über alles.

Ich grüsse Dich sehr herzlich

Deine Mirjam.

24

2 Elsworthy Road, London NW3, den 9. April 1934.

Lieber Freund!

Ich schwanke sehr, ob ich heute an Dich, dem ich keinen Brief schulde, oder an Gadamer, dem ich einen Brief schulde, schreiben soll. Ich schreibe an Dich, u. a. auch deshalb, weil ich bezüglich Deiner keine Vorstellung habe, in welcher Lage Du Dich befindest, oder, um die Wahrheit zu sagen, nur Befürchtungen hege. Schreibe mir wenigstens ein Wort darüber, wie es Dir geht, ob Du zur Arbeit kommst, wie es Hilde und ihrem Vater geht.

Nach meinen Eindrücken sowohl in Paris als auch in London zu urteilen, war es falsch von Dir, dass Du nicht nach Paris, bzw. nach London gegangen bist. Kannst Du nicht die erforderlichen Einführungsschreiben beschaffen? Einen Übersetzer für Dein Buch wirst Du schon finden – und für das Weitere brauchte man sich keine Sorgen zu machen. Denn erstklassige Leute werden bestimmt aufgenommen und gefördert werden, auch dann und gerade dann, wenn man die Nieten als solche erkannt haben wird. Edelstein z. B. ist jetzt als assistant professor an die Johns Hopkins University berufen worden.

Von mir kann ich nicht viel berichten. Ich bleibe noch einen Monat hier, danach gehen wir über Cambridge nach Aberdeen, woselbst der einzige englische Hobbes-scholar (John Laird, sein Hobbes-Buch (in dem er Deinen Freund als einen »very competent writer« zitiert), das aber trotzdem schlecht ist, oder wenigstens nicht gut, ist gerade erschienen) lehrt. Alles Weitere hängt von der Konkretisierung meines Projekts ab, des Projekts nämlich einer Hobbes-Edition. Da sich ein einflussreicher Oxforder College-Master der Sache annimmt, ist das

Projekt nicht völlig aussichtslos. Ich habe mir die Mss., die auf einem Schloss in Derbyshire liegen, angesehen – ich war nur 2 Tage da, aber auf jeden Fall editionswürdige Sachen: u. a. Entwürfe zu De corpore und De homine – Exzerpte, die wohl aus sehr früher Zeit stammen, aus der Eth. Nic. und aus Cardanus-Scaliger – vor allem aber: ein Ms. »Essays by W. Cavendish« (10 Essays, von denen die 5 ersten von der Eitelkeit und verwandten Phänomenen handeln), und die, bis in den Stil hinein, den Einfluss von Hobbes verraten. Auf dem Einbanddeckel dieses Ms. befindet sich ein Wappen, das nach der Auskunft des Bibliothekars das Wappen ist, das der »3. Earl of Devonshire« (einer der vielen W. Cavendish) während bestimmter Monate des Jahres 1626 trug. Wenn das wahr ist – die Frage ist dem englischen heraldischen Amt zur Entscheidung vorgelegt worden, die Antwort hoffe ich in einer Woche zu haben – wäre Hobbes der Verfasser, und die Essays seine Erstlingsschrift. Denn der besagte Earl war in der fraglichen Zeit sein Schüler und 9 Jahre alt. Das wäre natürlich eine phantastische Sache. Du kannst Dir vorstellen, *wie* ich auf den Bescheid bzgl. des Wappens warte. Wenn die Essays 1626 von Hobbes verfasst worden sind, dann ist meine Hobbes-Interpretation auch für den Blödesten und Böswilligsten bewiesen, und ich werde mich für einen ausgezeichneten Philologen halten. Halte mir also den Daumen!

Meine Arbeit geht infolge der philologischen Ausschweifungen nur langsam weiter. Meine Arbeit über Hobbes' Religionskritik ist noch immer nicht fertig. Krügers Descartes-Aufsatz kam gerade zur rechten Zeit. Er hat mir die Arbeit sehr erleichtert. Ich musste zum Zweck der Aufdeckung der Basis von H.' Religionskritik eine Konfrontation mit Descartes durchführen; der einschlägige Abschnitt ist nunmehr eine stillschweigende Kritik an Descartes *und* Krüger geworden. Ich bin erstaunt, wie sehr Krügers und meine Intentionen parallel gehen, aber ich glaube, er würde von Hobbes aus weiter und tiefer vordringen. (Z. B. was er p. 229 Abs.1 seines Descartes-Aufsatzes über die »schlimmen Erfahrungen« sagt und was er bei Descartes supponieren muss – das steht doch bei Hobbes einfach da, wie ich in meinem französ. Hobbes-Artikel gegen Ende angedeutet habe). Neuerdings wird für mich die Optik interessant. Die Optik spielt, wie mir scheint, bei Hobbes und wohl auch bei Descartes darum eine so grosse Rolle, weil das Sehen von der neuen Vors. aus eigentlich nicht mehr verständlich ist. »Der Grundsinn ist der Tastsinn«, wie Dilthey bezüglich Descartes' sagt. Und die Optik hat keine andere Aufgabe, als das Sehen analog dem Tasten, d. h.

dem Berühren, Reiben, Stossen zu erklären. Der Tastsinn aber wird notwendig der Grundsinn, wenn die Frage möglich wird: wie das Ich mit der Welt in *Berührung* kommt. Bei Hobbes, bei dem diese Probleme alle viel konkreter und sinnlicher gefasst werden, kommt das etwa so heraus: dass das in seiner Einbildung mit sich selbst befasste Individuum durch »unvorhergesehenes Missgeschick« in »Kontakt« mit der furchtbaren »Wirklichkeit« gebracht wird. Ich bin noch nicht dazu gekommen, Goethes Farbenlehre zu lesen, in der vermutlich das Wesentliche über diese Zusammenhänge der modernen Optik gesagt sein wird.

Gadamer und seiner Frau bestelle, bitte, unsere Grüsse. Ich danke G. sehr für seine Mitteilung bzgl. Herings »Hegel«. Ich werde zu »Hobbes und Hegel« wohl erst in einigen Monaten kommen.

Im Sommer will uns meine Schwester besuchen.

Thomas hat sich gut eingelebt. Wir kommen (nach anfänglichen Schwierigkeiten) gut zusammen aus, indem ich zwischen gestrenger Autorität und der Haltung eines älteren Bruders ein weises Mittelmass wähle.

Wann werden wir uns einmal wiedersehen?

Schreibe mir doch bald einen Brief oder wenn es nicht anders geht, eine Karte.

Ich grüsse Dich herzlich

Dein Freund

L. Strauss.

Lieber Jascha, wie geht es Euch? Das ist alles was ich wissen möchte. Ich bitte Dich schreib doch gleich. Ist Hilde in Berlin? Ich denke sehr viel an Euch! Thomas ist ein gutes, liebes Kind! Du würdest Dich sehr, auch über ihn freuen.

Leb wohl, sei gut und lass bald von Dir hören – viele herzliche Grüsse – Deine Mirjam.

25

Marburg/Lahn, den 17.IV.34

Lieber Freund –
vielen Dank für Euren Brief. Sein Inhalt hat mich natürlich in jeder Beziehung sehr interessiert. Was Deinen Fund betrifft, so kann ich nur

herzlich gratulieren. Ich nehme an, dass Du inzwischen Antwort vom heraldischen Amt bekommen hast. Angenommen, dass diese Antwort *nicht* »hundertprozentig« sicher ist, so wäre das doch im Grunde gleichgültig. Denn in der künftigen Hobbes-Edition müsste das MS. unter allen Umständen aufgenommen werden! Und dass Dein Aufenthalt in England sich in Richtung einer solchen Edition bewegen würde, habe ich in meinem unverwüstlich-sträflichen Optimismus schon längst angenommen. Kurz: ich drücke den Daumen und halte mit meinen Glückwünschen nur aus magischen Gründen vorerst zurück –.

Was Du über Krügers Aufsatz schreibst, habe ich ihm mitgeteilt. Er hält es natürlich für durchaus möglich, dass aus Hobbes noch mehr als aus Descartes zu holen ist. Was die Optik betrifft, so rührst Du an Dinge, die mich schon lange beschäftigen: das moderne psycho-physische Problem ist *trotz* seines Themas nur in der Ebene der naturwissenschaftlichen Begriffe sinnvoll. Bei Descartes ist dies bestimmt so. Später wird es schwieriger. Das Problem des »Sehens« ist darüber *ganz* verloren gegangen, d. h. aber doch: das Problem des Selbst-Verständnisses der Philosophie.

Über all diese Dinge darf ich aber nicht meine Lage vergessen. Und damit steht es so:

Du fragst mich, warum ich nicht schon längst übergesiedelt bin. Antwort: a) ich warte auf das Stipendium und b) habe inzwischen meine Arbeit vollendet.

Ad a): Deine Frage scheint von der Voraussetzung auszugehen, dass ich auf keinen günstigen Bescheid hoffen darf. Ist das wirklich so? Ich habe anfangs, d. h. vor 2–3 Monaten, geglaubt, die Antwort würde angesichts der exzeptionellen Lage relativ schnell erfolgen. Inzwischen ist mir klar geworden, dass ich – wie das eben auch sonst der Fall wäre – Anfang Juni Bescheid bekommen werde, d. h. zu dem *üblichen* Termin. Ich habe Gründe anzunehmen, dass die Entscheidung eigentlich schon gefallen ist bzw. in den nächsten 2–3 Wochen fallen wird. Alle Versuche, von Pr. aus eine Intervention herbeizuführen, sind gescheitert. Das ist schlimm genug, aber dennoch ist eine gewisse Hoffnung vorhanden. *Ich muss* Dich nun bitten, auf Grund Deiner Pariser Beziehungen möglichst sofort einfach anzufragen, wie die Dinge liegen. Ich glaube, dass Du damit weder *Dir* noch mir schaden kannst. Grund der Anfrage gegenüber der Foundation: meine unhaltbare finanzielle Lage . . . Im übrigen muss ich jetzt in der Tat wissen, woran ich bin, denn:

ad b) *wenn* ich das Stipendium bekomme, fahre ich auf alle Fälle

nach Prag, weil *tatsächlich* Habil.-Aussichten vorhanden sind. *Diese* Chance *kann* ich nicht ausschlagen. Selbstverständlich soll diese Habil. nur eine Art Sprungbrett sein. Aber in dieser Funktion ist sie um so wichtiger.

Wenn ich es *nicht* bekomme, stellt mein einziges »Kapital« meine Arbeit dar. Sie trägt jetzt den pompösen Titel: »Die griechische Logistik und die Entstehung der algebraischen Formelsprache«, umfasst etwas über sieben Druckbogen und enthält in äusserster Gedrängtheit – allerhand. Vieles daran ist *nicht* gut. Vieles bestimmt gut. Wie diese Arbeit von dem zuständigen Publikum aufgenommen werden wird, ist leider nur zu leicht vorauszusehen. Da eine wirklich sehr grosse Arbeit drin steckt, wird man ihr den »Respekt« nicht versagen. Die Mathematiker werden in einem Punkte bestimmt nicht zu überzeugen sein. Vielleicht in einem anderen, nicht unwichtigen. Die Philosophen werden kaum etwas damit anfangen können. Vor allem können nur *Wenige* sie – des Materials wegen – verstehen. (Soweit ich sie selbst noch zu beurteilen vermag, kann ich nur sagen: sie ist der erste Versuch einer *grundsätzlich* anderen Betrachtung der Geschichte der exakten Wissenschaften *und* der Philosophie als sie eben sonst üblich ist. Wahrscheinlich wird das, ebensowenig wie ihre wirklichen sachlichen Schwächen übrigens, gar nicht bemerkt werden . . .)

Du wirst wahrscheinlich fragen: aber die Arbeit war doch schon vor einem Jahre fertig? Ja und nein. Damals war der ganze antike Teil schon vorhanden, der in sich ein abgeschlossenes Ganzes darstellte. Inzwischen ist das 16. Jahrh. hinzugekommen. Und damit erst der Sinn des Ganzen. Ich kann nun auf dessen »Ergebnissen« die weiteren Teile meiner WW aufbauen . . . (Es wird Dich vielleicht freuen, dass die Arbeit mit Hobbes schliesst, nämlich seinem Begriff der computatio.)

Also: ich habe die Absicht, etwa am *30. April* über Göttingen und Halle nach Berlin und dann nach Kopenhagen zu fahren. In Halle muss ich mit Stenzel wegen des Druckes der Arbeit sprechen, dem prinzipiell nichts im Wege steht. Aber es kann ja immer unvorhergesehene Schwierigkeiten geben. In Kop. sitzt Neugebauer, der Mathematiker und Historiker der Mathematik. Ich höre, dass er dort ein ganzes Institut aufgezogen hat. In Kop. besteht ja eine alte mathematik-geschichtliche Tradition: Heiberg, Zeuthen und deren Schüler. Wenn irgendwo in der Welt, bin ich da zu gebrauchen. Natürlich wird es sachliche Schwierigkeiten geben, den wissenschaftlichen »Standpunkt« betreffend. Aber man muss eben sehen. Hier nun rücke ich mit meiner Arbeit an, wobei Stenzel, der den 1. Teil ja bereits kennt, den Vermittler spielen muss.

Ich will nicht verhehlen, dass ich auch nach England blicke. Kannst Du mir sagen, ob das Wirken von Thomas Heath (wahrscheinlich Oxford) einige Erdenspuren in Gestalt eines wissenschaftlichen Nachwuchses hinterlassen hat. Heath selbst lebt noch, aber er ist wohl über 70 und kann – wie ich annehme – mit meinen Dingen nichts anfangen. Ich würde selbst von Kopenhagen nach England herüberkommen, wenn das Geld dafür aufzutreiben wäre. Aber das ist im Augenblick ganz unmöglich. Ich muss froh sein, dass mir die Reise nach Kop. finanziert wird. Wäre es vielleicht möglich, dafür in England einen gewissen Betrag zu mobilisieren? Wie lange bleibt Ihr in Cambridge?

Sonst ist nicht viel zu sagen. Über den Erfolg Edelst.s freue ich mich. – Deine Schwester würde ich auch gern wiedersehen. Und vor allem Dich, Mirjam und Thomas. Ein Brief Hilde's an Mirjam liegt bei. Sie ist wieder hier und es geht ihr einigermaassen gut. Es hängt unendlich viel von den Entscheidungen der nächsten zwei Monate ab.

Bevor ich Marburg verlasse, werden Hilde, Boschwitz und ich nach Kirchhain gehen und bei Deinen Eltern »vorsprechen«. Das habe ich damals Deiner Stiefmutter versprochen.

Lebt wohl! Antworte bald. Vor allem auf die numerierten Fragen. Allerherzlichste Grüsse an Mirjam.

Dein

JKlein

Leider existieren nur 2 korrigierte Exemplare meiner Arbeit. Aber es wird mir gerade jetzt klar, dass ich ein Exemplar Dir schicken müsste, damit Du – eventuell – irgend etwas für mich unternehmen kannst. Wenn es sein muss, würde ich noch ein 3. Exemplar fertigstellen, was allerdings eine furchtbare Arbeit wäre.

26

Marburg, den 21.IV.34

Lieber Freund –
hier folgt eine nicht unwichtige Ergänzung meines Briefes:

ich habe soeben eine Nachricht bekommen, wonach ich ermächtigt bin, an zuständiger Stelle folgende Formel zu gebrauchen: Herr M. sei über die Angelegenheit informiert. Es ist anzunehmen, dass die Entschei-

dung bezüglich des Stipendiums kaum noch zu beeinflussen sein wird. Aber dennoch wäre es ja möglich, dass diese Formel irgendwelche Wirkungen ausübt.

Das ist alles!

Herzliche Grüsse an Euch beide!

Jacob Klein

27

London, 25.IV.1934.

Lieber Freund!

Diese Zeilen können nur eine vorläufige Antwort auf Deinen Brief und Deine Karte sein. Aber diese vorläufige Antwort muss ich Dir schreiben, damit Du so klar siehst wie nur möglich.

Also: Du verkennst den Charakter meiner Beziehungen zu dem Rockefeller Office, wenn Du meinst, eine Anfrage von meiner Seite sei sinnvoller als wenn Du direkt anfragtest. Ich bin doch nur ein kleiner Pinscher. Und was ich tun kann, ist bei gebotener Gelegenheit, falls das Gespräch entsprechend läuft, etwas zu sagen oder zu fragen. Nun ist nicht ausgeschlossen, dass ich diese Gelegenheit in etwa einer Woche haben werde. Van Sickle, der Leiter des Pariser Office, kommt dann hierher, und ich habe um ein interview gebeten. *Vielleicht*, dass ich im Lauf dieses interviews, *falls es zustandekommt*, Deine Sache vorbringen kann. Mehr kann ich Dir nicht versprechen, wenn ich Dich nicht täuschen will.

Betreffend englische Mathematik-Historiker, speziell Thomas Heath, kann ich Dir erst nach meinem nächsten Besuch in Oxford, d.h. bei Cassirer, der sicher Bescheid weiss, Auskunft geben. Dieser Besuch findet sicher im Mai, vielleicht in der ersten Mai-Woche statt. Ich warte eigentlich nur auf eine Antwort seitens eines Oxforder Professors, den ich sprechen wollte.

Muss ich Dich bezüglich Deiner Fragen I–II vertrösten, so kann ich Dir auf Deine Fragen III–IV befriedigenderen Bescheid geben. Wie Mirjam bereits Hilde mitgeteilt hat, findet die Reise nach Norden *nicht* statt, d.h. ich fahre allein und nur für die kürzest mögliche Zeit. Statt dessen mieten wir zum 1. Juni ein Häuschen in der Umgegend von London, wo wir wohnen wollen, so lange es die Umstände irgend

erlauben. Wir hoffen, dass Du dann bald zu uns stossen wirst, um 1) uns wiederzusehen und 2) in Ruhe Deine Interessen an Ort und Stelle wahrzunehmen. Was die Übersiedlung von Kopenhagen nach England betrifft, so erkundige Dich auf alle Fälle nach dem Preis. Ich will dann sehen, was diesbezüglich zu machen ist.

Zu der Vollendung Deines Buches gratuliere ich Dir herzlichst. Ich bin fest überzeugt, dass Du das Rennen machen wirst. Du gleichst auch darin dem lieben Gott: Deine Mühlen mahlen langsam, dafür aber trefflich *fein*. Ich denke, Du bringst *ein* Exemplar mit, und wir können das opus gemeinsam geniessen. Ich bin im höchsten Grade neugierig – zumal, da Du in meiner Gegend landest.

Ich habe gerade in letzter Zeit über die computatio nachgedacht und eine Interpretation versucht. Du wirst nicht zufrieden mit ihr sein, da sie zu wenig »erkenntnistheoretisch« ist. Ich bringe das Addieren und Subtrahieren von *Begriffen* in Zusammenhang mit dem Addieren und Subtrahieren von *Körpern,* als in welchen nach Hobbes das Wesen der τέχνη besteht – dieses wiederum mit dem Bedürfnis nach Handgreiflichkeit.

Ich habe jetzt Fustel de Coulanges' La Cité antique und Sir Henry Maine Ancient Law gelesen. Das sind beides ausgezeichnete Bücher, unabsichtlich die besten Kommentare zu und Bestätigungen für Platos Nomoi.

Das englische heraldische Amt hat die frühe Datierung der »Essays by W. Cavendish« und damit, wie die Dinge liegen, die Zuweisung derselben an Hobbes bestätigt.

Für Eure Bereitschaft, noch einmal nach Kirchhain zu fahren, meinen herzlichsten Dank. Du kannst Dir denken, dass ich *sehr* froh darüber bin.

Leb wohl! Grüsse Hilde herzlichst und sei selbst herzlichst gegrüsst von

Deinem

Leo Strauss.

Grüsse Boschwitz vielmals von mir. Erkläre ihm, bitte, warum ich ihm nie geschrieben habe. Sage ihm vielleicht, dass ich mit grösster Sympathie an ihn denke und dass ich hoffe, dass wir uns nicht aus den Augen verlieren werden.

Grüsse auch Gadamers und Krügers. Hat Krügers Nicht-Schreiben andere Gründe als Viel-Beschäftigtheit? Ich hoffe, nicht.

Kannst Du Dich gelegentlich einmal erkundigen, ob meine Abhandlung »Hobbes' Religionskritik« (doch wohl 100 Druckseiten) in Deutschland unterzubringen wäre – vielleicht bei Theologen?

28

Berlin, den 4.V.34. [Postkarte]

Lieber Freund,
wie Du siehst, bin ich wieder in Berlin. Ich bleibe noch etwa eine Woche hier. Vielleicht werden es auch zwei werden, aber keinesfalls mehr. Ich habe noch keine stabile Adresse, aber *auf alle Fälle* kannst Du an folgende schreiben:

Mommsenstr. 26, Charlottbg. 4
bei Prof. Straus.

Dann fahre ich nach Kopenhagen, wovon neuerdings auch der Druck der Arbeit abhängt. Stenzel hat mir dringend geraten, diese Reise zu unternehmen.

Ich hoffe, dass Du inzwischen die verschiedenen Karten bekommen hast. Bitte schreibe mir doch in aller Klarheit, wie *Du* die Aussichten auf das Stipendium beurteilst.

Grüsse Mirjam herzlichst!

Dein
Jacob Klein

29

26 Primrose Hill Road, London NW3. Neue Adresse!
London, 7.V.34.

Lieber Freund!
Mein Pessimismus bezüglich Deiner Chancen bei der R. F. gründet sich auf das Gerücht, dass die Hilfsbereitschaft derselben gegenüber den deutschen Juden im Lauf der letzten Monate erheblich abgenommen hat. Die Leute fürchten, dass ihnen diese bodenlos gewordenen Gelehrten zur Last fallen werden. Ich weiss nur, dass *mein* Gesuch um *irgendwelche* fernere Hilfe abschlägig beschieden worden ist. Allerdings

liegt mein Fall anders als Deiner. Die Foundation steht auf dem Standpunkt, dass mir das zweite Jahr nicht als normales zweites Jahr, sondern zu dem Zweck, mir das Fussfassen in einem anderen Lande zu ermöglichen, gegeben worden ist.

Wie Du siehst, bleiben wir in London. Ich fahre diese Woche für einen Tag nach Cambridge, nächste Woche für mehrere Tage nach Derbyshire, in nächster Zeit nach Oxford, wo ich Erkundigungen betr. Thomas Heath einziehen will.

Vielen Dank für die Karten. Besonders aber für den Besuch in Kirchhain. Du kannst Dir nicht vorstellen, wie sehr mich das freut.

Inzwischen bekam ich von Boschwitz seine Dissertation zugesandt. Ich finde die Arbeit in Anbetracht der Tatsache, dass sie eine Dissertation ist, ausgezeichnet. Wie viel davon auf Dein Konto fällt, weiss ich nicht. Er schrieb mir nur, dass Du ihm sehr geholfen hast.

Grüsse Bloch und Ehrenberg vielmals, wenn Du sie siehst. Entschuldige mein Nicht-Schreiben bei ihnen.

Wann kommst Du?

Herzlichst Dein

LStrauss.

Viele herzliche Grüsse von Mirjam und Thomas.

30

Berlin, den 10. Mai 1934

Lieber Freund,

es wird sich ja nun bald herausstellen, ob ich das Stipendium bekomme oder nicht. Jedenfalls *muss* ich nach Kopenhagen fahren, schon darum, weil sich *dort* die Frage des Druckes der Arbeit entscheidet. Ich habe inzwischen noch einmal Stenzel besucht, der mich in jeder Hinsicht unterstützt. Wenn alles klappt, fahre ich *Ende nächster Woche*. Was weiter wird, kann ich nicht sagen. Doch besteht die Möglichkeit, dass ich von dort zu Euch herüberkomme. Es ist, wie gesagt, in erster Linie eine finanzielle Frage. Du schriebst: vielleicht würde sich in dieser Beziehung etwas für mich tun lassen. *Wie steht es damit?* Wie ich höre, soll die Reise auf einem Frachtschiff sehr billig sein.

Um noch einmal auf die Stipendium-Frage zurückzukommen, die

mich aus begreiflichen Gründen doch sehr interessiert: ich hörte inzwischen von verschiedenen Seiten, dass bei der R. F. durchaus Geldmangel herrsche. Die entscheidende Frage ist, ob ich noch in die *alte* Strähne falle. Die Tatsache, dass nicht *ich*, sondern eine »Institution« das Stipendium beantragt hat, scheint mir hier relativ günstig. Ich mache mir gar keine Illusionen – schon aus magischen Gründen nicht –, aber ich halte die Bewilligung noch immer für möglich. Vielleicht wird es sich auch um einen reduzierten Betrag handeln. Schlimm ist, dass mich bei der gewünschten Befürwortung gewisse Leute im Stich gelassen haben.

Wenn es nun nichts wird, so werde ich mich ganz auf Kopenhagen konzentrieren. Hier dürfte sich aber die Situation ziemlich bald klären. Und wenn auch das nicht möglich ist, komme ich bestimmt nach England. Hier ist es vor allem die Sprache, die mir ein grosses Hindernis zu sein scheint. Fürs Englische bin ich in bemerkenswerter Weise unbegabt. Aber man kann es natürlich lernen . . .

– Boschwitz's Arbeit scheint mir darin einen wesentlichen Mangel zu haben, dass er die im engeren Sinne theologischen Fragen gar nicht berücksichtigt. In den Augen der Professoren, auch Bultmanns, ist das aber *kein* Mangel. Meine Hilfe war mehr »moralischer« Natur, abgesehen von gewissen »technischen« Hinweisen. Boschwitz betont immer, dass er alle Einsichten *Dir* verdankt.

– Bloch erzählte mir, dass zwischen Ehrenberg und Dir eine gewisse Spannung besteht, die sich darin dokumentieren soll, dass Ihr Euch gar nicht seht. Oder weisst Du nicht, dass er in London ist? Die Ehrenbergs hier scheinen irgendwie »böse« auf Dich zu sein. Das ist ja ganz gleichgültig. Aber ich verstehe solche »Spannungen« nicht. Gerade habe ich Frau Ehrenberg getroffen. Sie meinte, ich solle Dir nicht mitteilen, dass der Werner in London ist, falls Du es nicht wüsstest. Der Werner hätte es Dir übel genommen, dass Du nichts von Dir hören liesst. Ich teile Dir dies alles pflichtschuldig mit. Giess um Gottes willen nicht auf »irrationale« Art Öl ins Feuer! (Die Adresse von Ehrenberg kenne ich auch nicht)

Blochs geht es nicht sehr gut. Sie sind umgezogen. Reichen nicht mit dem Geld u. s. w.

– Hilde ist noch in Marburg. Aber lange kann sie dort nicht bleiben. Was immer die Zukunft bringt, ich *will* und werde spätestens im Juli endgültig nicht mehr hier sein.

Herzliche Grüsse an Mirjam und Dich

JKlein

31

26 Primrose Hill Road, London NW3, den 20. Mai 1934.

Lieber Freund!
Entschuldige, bitte, die Verzögerung meiner Antwort. Aber Dein (vom 10. d. M. datierter) Brief kam Mitte der vorigen Woche hier an, d. h. zu einer Zeit, wo wir nach Derbyshire gereist waren.

Wir erwarten Dich. Was das Geld für die Überfahrt angeht, so denke ich, wir können es aufbringen. Aber erst *nach* dem 1. Juni. Denn wir haben uns durch die Reise und durch einige kleinere Reisen in diesem Monat an den Rand des Nullpunkts gebracht. Ich bekomme mein Geld gewöhnlich am 1., so dass Du also bestimmt im Lauf der 1. Juni-Woche hierher kommen könntest. Als Nansenpässler brauchst Du meines Wissens ein Visum seitens des englischen Konsuls. Ob Du es ohne weiteres bekommst, weiss ich nicht.

Teile mir also mit, wieviel Geld in englischer Währung Du brauchst.

Wir haben noch für ein halbes Jahr zu leben. Was weiter wird, wissen wir nicht. Aber ich glaube sagen zu dürfen, dass die Edition der »Essays«, von denen ich Dir schrieb, möglich sein wird. Ich war vorige Woche in Derbyshire auf dem Schloss, um sie zu kopieren (Du kannst sie also hier lesen). Es setzen sich einige einflussreiche Leute für mich ein. In irgendeiner Form werden wir Dir schon helfen können. Um Deine Unterbringung und Verpflegung in den nächsten Monaten brauchst Du Dir keine Sorgen zu machen. Vielleicht haben wir auch eine Beziehung zu Verlegern für Dich. Ausserdem ist Josef Cohn hier auf dem Zionistischen Bureau sehr einflussreich, und da ich gut mit ihm stehe und er Dich schätzt, usw.

Dass Ehrenberg hier in London ist, von »Spannung« kann jedenfalls was *mich* angeht keine Rede sein, erfuhr ich erst durch Deinen Brief. Dass er über mein Nicht-Schreiben empört oder dgl. ist, verstehe ich nicht, da er viel schreibfauler ist als ich. Ich denke, diese Angelegenheit bis zu Deiner Anwesenheit hier zu vertagen.

Grüsse Bloch herzlichst in meinem Namen.

Die Hauptsache: Komm! An Ort und Stelle wird alles leichter zu regeln sein. Wir freuen uns sehr, endlich mal wieder einen vernünftigen Menschen zu sehen. Und wenn Du einmal hier bist, wirst Du auch hier bleiben.

Leb wohl! Auf sehr baldiges Wiedersehen!
Ich grüsse Dich herzlichst

Dein

Strauss.

32

Berlin, Charlottenburg, den 3. Juni 1934
Mommsenstr. 26

Lieber Freund,
wie Du siehst, bin ich noch immer nicht abgefahren. Das hat ausschliesslich finanzielle Gründe: ich muss unter allen Umständen noch vor meiner Abreise gewissen Verpflichtungen genügen, und das ist eben nicht so leicht –.

Ich danke Dir herzlichst für Deinen letzten Brief und für die Möglichkeiten, die er mir eröffnet. Die Lage ist also diese:

Vorige Woche bekam ich die endgültige Absage der Rock.-Found. Sie war bereits Ende April in P. eingetroffen, aber dort glaubte man, ich wäre direkt informiert worden und hielt es für überflüssig, mich zu benachrichtigen. – Die einzige Genugtuung, die ich noch nachträglich habe, ist, dass eine Intervention seitens M. tatsächlich im Februar erfolgt ist! Es hat nichts genützt . . .

Ich fahre also in *dieser* Woche nach K. – Es bestehen einige Aussichten für ein Unterkommen. Aber selbstverständlich mache ich mir keine Illusionen. Wenn es *nicht* geht, komme ich zu Euch. Ich nehme an, dass ich bereits Ende der Woche die Situation überblicken kann. Zweifellos wird – falls ich kommen muss – die schwierigste Frage die des Visums sein. Ich bitte Dich schon *jetzt*, auf alle Fälle, einige Schritte nach dieser Richtung zu unternehmen. Nämlich 1) Erkundigungen einzuziehen, *was* in meinem Fall erforderlich ist, und 2) Dich nach den in Frage kommenden Bürgen (denn darauf wird ja die Sache hinauslaufen) umzusehen. Meinerseits werde ich zweifellos bei Bohr u. a. in diesem Punkte Unterstützung finden, die ja über die entsprechenden Beziehungen verfügen.

Über Deine Erfolge und damit verbundenen Aussichten freue ich mich sehr.

Lebe wohl! Grüsse Mirjam herzlichst!

Dein JKlein

33

26 Primrose Hill Road, London NW3.
[Poststempel: 7.6.34]

Lieber Freund –
ich habe in Deiner Visum-Angelegenheit Erkundigungen eingezogen. Es ist sehr schwierig. Die einzige Möglichkeit ist, dass Dir das Kopenhagener Komitee, dessen Leiter Professor Dr. Aage Friis (Solsortvej 62) ist, bei dem dortigen englischen Konsul die Einreise erwirkt. Ich werde nachher noch mit einem anderen Herrn sprechen, aber ich glaube nicht, dass ich dabei etwas Besseres erfahre. Jedenfalls habe ich veranlasst, dass ein hiesiges Komitee in Deinem Interesse an das Kopenhagener Komitee schreibt (der Brief ist bereits abgegangen), *ohne* Deine *englischen* Pläne zu erwähnen. Das soll erst geschehen, wenn sich herausgestellt haben sollte, dass mit Kopenhagen nichts wird. Hoffentlich aber wird etwas daraus. So froh wir wären, wenn Du zu uns kämest – aus ganz egoistischen Gründen auch froh wären – die Aussichten für Dich hier (das soll ich Dir in Steinbergs Namen sagen) sind sehr schlecht. Aber das versteht sich ja von selbst: die Aussichten sind überall schlecht, und es kommt alles auf ein bischen Glück an.

Schreibe mir *sofort*, wie es in K. steht.

Ich grüsse Dich herzlichst, auch in Mirjams Namen,

Dein
LStr.

34

Køpenhavn, 11.VI.34.
Hellerup
Onsgaardsvej 25
Pension Olsen

Lieber Freund,
die Lage sieht so aus:

a) die Arbeit wird – in 2 Teilen – sehr bald in den »Quellen und Studien zur Gesch. d. Math.« erscheinen.

b) hier bleiben kann ich *nicht*.

c) nach England kommen, dürfte wegen des Nansen-Passes kaum möglich sein. Jedenfalls glaube ich nicht, dass ich bis zum 24. Juni die Einreiseerlaubnis erhalten kann. Ausserdem würde sie nur für ganz kurze Zeit erteilt werden. Andererseits muss ich spätestens am 30. Juni wieder in Deutschland sein, da das deutsche Rückreisevisum nur bis zu diesem Datum gilt.

d) es werden *von hier aus* Schritte für meine Unterbringung unternommen. In erster Linie kommt immer noch Prag in Betracht. Aber dies setzt eine finanzielle Grundlage voraus, die in Prag selbst nicht zu beschaffen ist. Nun ist ein Brief nach Holland unterwegs, wo ein Fond mobilisiert werden soll, der für solche Zwecke angeblich zur Verfügung steht. Die Antwort dürfte im Laufe der Woche eintreffen. Wenn ich auf diese Weise ein kleines Stipendium erhalten kann, würde vielleicht noch von hier aus ein Zuschuss gewährt werden. Dann könnte ich ein Jahr lang mich in Prag aufhalten, wo nach wie vor eine Habilitationsmöglichkeit besteht. – Immer noch käme *dann* London in Betracht.

Zunächst muss ich also am 24. Juni wieder nach Deutschland zurück. Ich fahre nach Bonn, wo ich mit dem Mathematiker Toeplitz, dem 3. Redaktionsmitglied (ausser Stenzel in Halle und Neugebauer, der jetzt hier ist,) verhandeln muss. Er ist ein sehr umständlicher Herr, dessen Zustimmung sicher ist, dem man aber auf den Leib rücken muss, damit er die Sache nicht hinauszögert. – Dann werde ich wohl über Marburg wieder nach Berlin kommen. Was weiter wird, ist noch nicht abzusehen. Jedenfalls muss ich – da mir die Aufenthaltsgenehmigung entzogen worden ist – spätestens am 1. November Deutschland verlassen haben. Es ist also wahrscheinlich, dass ich nach Prag gehe.

Selbstverständlich bitte ich Dich trotzdem zu sehen, ob irgendwelche Unterbringungsmöglichkeiten (einschliesslich der Frage des Einreise-Visums und der Aufenthaltsgenehmigung) in England vorhanden sind. In einigen Monaten wird ja auch endlich etwas Gedrucktes von mir vorliegen.

Die *akutesten* Geldschwierigkeiten werden *hier* behoben werden. In dieser Hinsicht ist meine Reise hierher ein »Erfolg«. Trotzdem bitte ich Dich nachzuprüfen, ob nicht in England ein einmaliger Betrag von etwa 100 – 200 Mark für mich aufzutreiben wäre. Selbstverständlich könnte ich hierzu Empfehlungen, Gutachten u. s. w. beibringen. Vielleicht kann Josef Cohn in diesem Punkte etwas für mich tun. Das wäre für meine Bewegungsfreiheit ungeheuer wichtig.

– Die Leute, vor allem Neugebauer und der Mathematiker Harald

Bohr (der Bruder von Niels Bohr), sind von unüberbietbarer Freundlichkeit und Hilfsbereitschaft. Grösste Schwierigkeiten macht auch hier der Nansen-Pass . . .

– Über allgemeine Dinge werde ich Dir in den nächsten Tagen schreiben. Die Lage in Deutschland ist *sehr* angespannt. Alle Möglichkeiten, die man sich nur ausdenken kann, sind heute *reale* Möglichkeiten. Bei dem, was heute vorliegt, *kann es tatsächlich nicht bleiben*. Irgendwelche Analogien mit Russland oder Italien bestehen nicht. Es kann ebensogut eine »Restauration« wie ein chaotische Radikalisierung eintreten. Die Spannung gegen a) die Schwerindustrie b) die Grossagrarier c) die Bauern d) die katholische Kirche e) die gar nicht schwache evangelische Opposition f) den – alles Vorhergehende bis auf c) und d) umfassenden – Stahlhelm (und damit Teile der Reichswehr) ist ins Unermessliche gestiegen. Der Kampf zwischen Röhm und Goering um die Auflösung der S. A. dauert schon seit Monaten und ist jetzt in die akute Phase getreten. Die Leute haben auch keine besondere Angst mehr: in Berlin kann man wildfremde Menschen die unglaublichsten Dinge sagen hören. Man darf sich natürlich keine Illusionen machen: es gibt keine *organisierten* Gegen-Kräfte. Und was die Judenfrage angeht, so würde bei einer »reaktionären« Restauration die Gesetzgebung nur nach aussen hin gemildert werden. – Aber: möglich ist heute alles . . .

Herzliche Grüsse! Wie geht es Mirjam?

Schreibe jetzt ausführlich. Kommt Deine Schwester?

Dein

JKlein

Den ersten Menschen, den ich hier auf der Strasse traf, war – Steding! Er ist ganz dick geworden und hat sich auch sonst nicht gebessert . . . Ein halbes Jahr hat er das Stipendium unterbrochen und in Deutschland den Erbhofbauer gespielt!

35

[Poststempel London: 16.6.34 – Postkarte]

Lieber Freund! Sei mir, bitte, bitte, nicht böse, dass ich Dir erst jetzt, und auch jetzt nur so kurz, schreibe. Aber ich bin in einem fürchterlichen Trubel. Meine Schwester kommt nächsten Donnerstag, und ich muss

jetzt sehr viel tun, um dann ein bischen frei zu sein. Könntest Du nicht von K. aus über ein Wochenende hinüberkommen? Für so kurze Zeit die Einreiseerlaubnis zu bekommen (vor allem, wenn Du via Bohr etc. geltend machst, dass Du zur Besprechung mit Gelehrten hierher musst), ist doch sicher möglich. Und wenn Du Hin- und Rückreise-Karte von K. und nach K. nimmst, kann die Sache doch nicht unerschwinglich teuer sein. Dann könnten wir in Ruhe doch alles besprechen. Erkundige Dich also gleich und gib mir gleich Bescheid.

Ich grüsse Dich herzlich, auch in Mirjams Namen,

Dein

LStr.

36

Kopenhagen-Hellerup, den 19./20. Juni 1934
Onsgaardsvej 25

Lieber Freund – bevor ich Dänemark verlasse, muss ich doch noch über einige Dinge schreiben, die sich aus Deutschland augenblicklich nicht schreiben lassen, die aber doch, wenn sich schon diese Gelegenheit bietet, nicht unerwähnt bleiben sollen.

Zunächst aber noch über meine persönliche Lage: es ist natürlich vollkommen ausgeschlossen, dass ich jetzt zu Euch herüberkomme, so gern ich Euch alle auch sehen möchte. Das Geld darf im Augenblick nicht *so* verpulvert werden. Ausserdem muss ich, wie ich Dir wahrscheinlich schon geschrieben habe, sofort nach Bonn fahren, um dort mit Toeplitz zu verhandeln, dessen Zustimmung bezüglich des Druckes der Arbeit noch aussteht. Das ist zwar nur eine formale Angelegenheit, weil er faktisch in dieser Sache nichts zu sagen hat, aber da er furchtbar umständlich ist, muss man ihm direkt auf den Leib rücken, sonst verzögert sich die Sache wieder, und das darf jetzt nicht sein … Die sonstigen Umstände sind augenblicklich sehr günstig: mit dem Druck kann sofort begonnen werden, so dass vielleicht bereits im September die Arbeit erscheinen kann. Und wie wichtig das für mich ist, wirst Du ja selbst beurteilen können.

Aus Amsterdam liegt bereits eine erste Absage betreffend das Stipendium vor. Aber das lässt sich vielleicht doch noch zu meinen Gunsten wenden. Es ist jedenfalls eine umfassende Aktion im Gange, um die

Leute in Holland zu zwingen, etwas für mich zu tun. Und wenn auch nur Weniges dabei herauskommt, wäre schon viel gewonnen. Soviel ist klar: ich gehe sobald wie möglich nach *Prag*. Das Weitere muss sich dann finden.

Ich muss noch einmal auf die Frage zurückkommen, die ich in meinem letzten Brief berührt habe. Ist es wirklich nicht möglich, bei irgend einem Komitee in London einen einmaligen Betrag von etwa 200 Mark für mich herauszuschlagen? Das ist ungeheuer wichtig für mich. An Empfehlungen, Befürwortungen, Gutachten u. s. w. mangelt es nicht. Und Geld ist doch da, wie man immer wieder hört. Es wäre hier wirklich am Platze.

Ich kann, wie sich herausgestellt hat, noch über den 25. hinaus einige Tage hier bleiben und bitte Dich dringend, mir über diesen Punkt möglichst bald Bescheid zu geben.

So, das wäre das »Private«. Nun einiges »Allgemeine«.

Es liegt mir dran, einen Irrtum zu korrigieren, den ich früher immer begangen habe. Es handelt sich um den Nationalsozialismus . . .

Ich glaubte früher, er stelle einen Teil jener allgemeinen und notwendigen Bewegung dar, die eine aus dem »Liberalismus« stammende und ihn zugleich aufhebende Tendenz hat. Im Rahmen dieser Bewegung hat auch der Antisemitismus einen bestimmten Platz und eine allen Beteiligten gerecht werdende Begründung. Aber im Grunde genommen stellt er, so betrachtet, nur eine (wenn auch nicht zufällige) Nebenerscheinung dar. Diesem Gedanken gab ich, wenn ich mich recht erinnere, noch vor einem Jahre in einem Brief an Dich Ausdruck. Das ist einfach nicht wahr.

Der Nationalsozialismus hat überhaupt nur *ein* Fundament: eben den Antisemitismus. Alles andere ist überhaupt nicht nationalsozialistisch: es ist ganz äusserliche Nachahmung russischer und italienischer Dinge, angefangen mit der Kopfbedeckung der Hitler-Jugend und endigend bei gewissen in Deutschland sinnlos verwandten Sätzen, die schlechthin gar nichts mit dem, was wirklich geschieht, zu tun haben. Gewiss, sofern diese Nachahmung vorliegt, hat auch der Nationalsozialismus Teil an jener allgemeinen Bewegung. Aber er ist nur geeignet sie zu kompromitieren. Was dagegen den Antisemitismus betrifft, so handelt es sich um eine Angelegenheit von grösster Tragweite. Es ist tatsächlich der erste *entscheidende* Kampf zwischen dem, was von Alters her den Namen Gott trägt, und der Gott-losigkeit. Daran ist nicht zu

zweifeln. Der Kampf ist darum entscheidend, weil er sich auf den vom *Judentum* bestimmten Kampfplatz begibt: der Nationalsozialismus ist »pervertiertes Judentum«, nichts anderes: Judentum ohne Gott, d.h. eine wahre contradictio in adjecto.

Ich kann das hier nicht im Einzelnen belegen. Nimm es als Voraussetzung für das Folgende hin. (Der ganze Kampf gegen die christlichen Kirchen ist nur von hier aus zu verstehen.) *Wenn* das so ist, so ergeben sich daraus gewisse Konsequenzen für das Verhalten der Juden selbst.

In Deutschland ist augenblicklich, man kann es nicht leugnen, eine sehr starke »jüdische« Bewegung vorhanden. Der Typus des »assimilierten« und »verschämten« Juden kann sich einfach nicht halten. Natürlich gibt es Juden, die bewusst »deutsch« sind, und ich finde, dass es sehr schwer ist, wenn diese Haltung echt ist, sie zu kritisieren. (Darunter fallen nicht die sog. »national-deutschen« Juden, aber vielleicht ein Teil der im »Frontbund« organisierten. Eine reine Schande ist Herr Schoeps mit seinem »Vortrupp«: er setzt einfach seine skrupellose Politik der »Arrivierung« fort und meint es eben auf diesem Wege erreichen zu können. Das hat nichts mit »Gesinnung« zu tun.) Das grosse Problem ist der Zionismus.

Ich habe gehört, dass Du Dich jetzt wieder aktiv zionistisch betätigst. Du hast einen Vortrag in einer zionistischen Versammlung gehalten. Ich weiss nicht, in welchem Sinne Du gesprochen hast. Ich habe in der letzten Zeit sehr viel mit jungen Zionisten zu tun gehabt. Ich höre auch viel von den Verhältnissen in Palästina. Immer wieder freut es mich, diese Jungen zu sehen, die unbeschwert daran gehen, was sie für richtig halten, zu verwirklichen. Es sind zweifellos die besten Kräfte, die heute im Judentum vorhanden sind. Aber ich muss immer wieder, wenn ich mit ihnen spreche, an das Wort denken, in Palästina würden die Juden zu Goyim. Ich sehe ganz von den »komischen« Tatsachen ab, etwa dass man in Tel-Awiv »Rigoletto« auf Hebräisch hören kann, dass man den ganzen »Kultur«-Quatsch auf die palästinensische Entwicklung überträgt, dass man drüben es eben »genau so« einrichten will wie in Europa. Es ist klar, dass alles ausschliesslich von der Entwicklung auf den Siedlungen abhängt. Und gerade hier kenne ich Menschen, die sich gar nichts vormachen, die sich ganz darüber im Klaren sind, dass es sich um einen »Versuch« handelt, dass nicht alle Fragen dadurch gelöst werden, dass man nach Palästina geht, dass es zwar ein *Faktum*, aber zugleich eine ungeheure Frage bedeutet, dass man »Jude« ist. In diesem Zusammenhange ist es nun aber eine erstaunliche Tatsache, womit sich

die Zionisten hinsichtlich der Begründung ihrer Stellung zufrieden geben. Ich habe das Buch von Kastein, »Eine Geschichte der Juden« gelesen. Ich war wirklich entsetzt. Es ist der umgekehrte Rosenberg (ich meine den »Mythos des 20. Jahrh.'s«). Kastein weiss weder *was*, noch *worüber*, noch *von wo aus*, noch *wozu* er schreibt. Ein sinnloses Pathos »Judentum« ist kein Weg und kein Ziel. Der Missbrauch, den er mit »Gott« treibt, ist unglaublich. Und dieses Buch wird heute von den Juden in Deutschland verschlungen . . .

Ich kann mir nicht denken, dass ein jüdischer Nationalismus, der einfach nach dem Vorbild der europäischen Nationalismen gebildet ist, etwas für das Judentum bedeutet. Nach wie vor muss ich sagen, dass in dieser Hinsicht der Zionismus die bisher gewaltigste jüdische Assimilationsbewegung darstellt. Es gibt *einen* Einwand gegen diese Ansicht, den ich durchaus ernst nehme und der übrigens ganz allgemeinen Charakter hat, man könne nicht wissen, was schliesslich aus alledem entstehen werde, die Begründungen, Anlässe und Träger einer Bewegung brauchen nichts mit den – den Trägern selbst verborgenen – Zielen zu tun haben. Aber eine solche »List der Vernunft« will mir doch nicht einleuchten. Ich verstehe auch, dass aus einer Unsumme von Unsinn, ein Körnchen Gutes entstehen kann – wovon der Nationalsozialismus auch ein Beispiel sein könnte –, darum bin ich auch nicht imstande gegen den Zionismus zu kämpfen, vor allem die Jungen in ihrer Sicherheit irre zu machen. Aber wenn »erwachsene« Leute diesen Jungen die Köpfe verdrehen, so verstehe ich das schon gar nicht.

Gewiss: der eigentliche Einwand lautet mir gegenüber: Du redest von Judentum, Du sprichst da etwas von »Gott«, darfst *Du* das? Ich antworte: Ja, das darf ich. Dass wir uns alle in dieser »ungläubigen« Position befinden, darf unter gar keinen Umständen dazu führen, dass wir über diese Frage hinweggehen, und noch dazu in einer Weise hinweggehen, wie das heute bei den Zionisten geschieht. Dass die Juden nach Palästina gehen, ist gut. Dass die Jungen ihr Leben verwandeln, ist gut. Dass die »Liberalen« Unsinn reden, steht fest, dass sie gegen den Zionismus mit schlechten Gründen kämpfen, ist klar. Aber *diejenigen*, die sich überhaupt Gedanken machen, *müssen* sich eben Gedanken machen und nicht unter dem Eindruck von bestimmten Ereignissen den ungeklärtesten Tendenzen einfach nachgeben. Dass der Zionismus gegen einen bestimmten Typus von Juden allemal Recht hat, heisst nicht, dass man ihm blindlings folgen darf.

Das ist ungefähr, was ich Dir immer schon sagen wollte, was aber

von Deutschland aus eben nicht ging. Wenn Du das Buch von Kastein nicht gelesen hast, tue es bitte und schreibe mir dann, was Du dazu meinst.

Ich möchte noch bemerken, dass es ein ganz schlichtes Problem gibt, nämlich wie man es anstellen soll, den einzelnen, durch irgendwelche Ereignisse bedrohten Juden zu helfen. Aber eine in diesem Zusammenhang ad hoc erfundene Lösung gewissermaassen als das letzte Ziel zu proklamieren, das verstehe ich einfach nicht. Ich glaube, dass das Judentum etwas Gewaltigeres ist als eine Kolonisations- und »Kultur«-Frage.

Schreibe bitte auch, wie es Dir und Mirjam persönlich geht. Was macht Hobbes? Und wie steht es mit den von Dir gefundenen Handschriften? Ferner wie mit der Hobbes-Edition?

Sage bitte Deiner Schwester, dass ich ihr noch nachträglich herzlichst für Ihren Brief vom vergangenen Jahr danke. Ich denke, sie wird verstehen, dass ich selbst nicht dazu gekommen bin, ihr zu antworten. Grüsse sie herzlichst!

Vermutlich bleibe ich hier bis zum 28. Du kannst also diesen Brief noch bequem beantworten.

Alles Gute!

Dein

JKlein

37

26 Primrose Hill Road, London NW3, June, 23, 1934.

Lieber Freund!

Entschuldige, dass ich Dir nicht gleich geantwortet habe. Aber die Ankunft meiner Schwester und alles, was ihr voraufging und folgte, nahm mich derart in Anspruch, dass ich nicht dazu kam.

Also – was zunächst die Geldfrage angeht, so überschätzest Du nicht bloss meinen, sondern auch Josef Cohns Einfluss bei dem Komitee. Ich gebe jetzt einen Kurs im Auftrag des jüdischen Refugee Commitees, in einer Farm ¾ Stunden ausserhalb Londons, und es war selbst in diesem Fall, wo die Leute mehr mich brauchen als ich sie, [kaum] eine auch nur einigermassen anständige Bezahlung herauszuschlagen. Ausserdem ist es

sehr schwer, bei Josef Cohn irgend etwas für Nicht-Zionisten zu erreichen. Mirjam dachte, dass, wenn Ihr hierherkämet, Hildes Erscheinung von entscheidendem Gewicht sein würde. Aber eine actio in distans gibt es hierbei nicht. Der einzige Weg, den ich für möglich halte, ist, dass Niels Bohr oder Leute von ähnlich grossem Ruf sei es bei dem »Professional (late Academic) Committee, Woburn House, Woburn Place, London WC1« sei es bei dem »Academic Assistance Council, Burlington House, Piccadilly, London« (das letztere ist *nicht* offiziell jüdisch) den Antrag auf Gewährung einer einmaligen Beihilfe in Höhe von ein paar hundert Mark unter genauer Begründung des Zwecks und unter Darlegung Deiner Qualifikation stellen. Ich selber kann Dir das Geld leider nicht geben. Erstens muss ich das, was ich überhaupt zurücklegen kann, aufheben für 1. Oktober, da selbst im günstigsten Fall eine Wartezeit zu überstehen sein wird. Zweitens muss ich, wenn es irgend geht, meine Gläubiger – Edelstein hat noch keinen Pfennig bekommen – wenigstens teilweise befriedigen. Was ich Dir schicken könnte, ist so minimal, dass ich es nicht zu tun wage, weil es Dir ja für Deine Zwecke nichts nützt. Wenn Dir aber *jede* Summe (auch die kleinste) von Nutzen ist, so sage mir das. –

Nun zu Deinen allgemeinen Bemerkungen, die mich durch ihren defaitistischen Ton überrascht, um nicht zu sagen, entsetzt haben. Dass man *aus* den Ereignissen lernt, ist gut – aber es geht nicht an, dass man sich *durch* sie das Richtige sagen lässt. Und das tust Du, wie mir scheint. Es gibt keinerlei Anlass, »zu Kreuze zu kriechen«, ich meine, von »Gott« zu reden. Und selbst wenn wir wieder in das Ghetto gepfercht und so gezwungen würden, in die Synagoge zu gehen und das ganze Gesetz zu halten, so müssten wir auch das als Philosophen tun, d. h. mit einem wenn auch noch so unausgesprochenen, aber gerade darum um so entschiedeneren *Vorbehalt*. Ich habe mir das Problem der Ersetzung des Staates durch die Gemeinde (Kehillah) im letzten Jahr wohl überlegt und gesehen, dass das für unsereinen prinzipiell *nichts* ändert, wenn auch in der Form beinahe alles. Dass Offenbarung und Philosophie gegenüber der Sophistik, d. h. gegenüber der gesamten modernen Philosophie, einig sind, leugne ich so wenig wie Du. Aber das ändert nichts an der fundamentalen Differenz zwischen Philosophie und Offenbarung: die Philosophie ist mit Glauben, Beten und Predigen vielleicht unter einen Hut, aber niemals in eins zu bringen.

Dass der Nationalsozialismus pervertiertes Judentum ist, würde ich zugeben. Aber nur in demselben Sinn, in dem ich es für die ganze

moderne Welt zugebe – der Nationalsozialismus ist nur das letzte Wort der »Säkularisierung«, d. h. des Glaubens an die sich von selbst herstellende Harmonie oder an das Recht der Leidenschaft und des Gefühls oder an die Volkssouveränität.

Was Du nun speziell über die deutschen Juden schreibst, stimmt völlig mit dem überein, was ich ja nicht erst heute sage. Es war nicht ohne Grund, dass ich immer »Zionist« war. Der Zionismus ist – bei allen Unzulänglichkeiten in der Sache wie den Personen – im Motiv die *anständigste* jüdische Bewegung – und zwar nur der *politische* Zionismus, nicht der »Kultur«-Zionismus. Und es gibt in dieser Hinsicht nur eine Alternative: Politischer Zionismus oder Orthodoxie. Kastein ist der zionistische Emil Ludwig, ein Produkt der in jeder Hinsicht verhängnisvollen Tätigkeit Bubers – weiter nichts. Das Zeug wird sich nicht halten, darum rege ich mich über den Erfolg des Tages nicht auf. (Deine Kritik bringt mich auf die Idee, dass ich die Besprechung des Kasteinschen Buches vielleicht meinem Kurs über jüdischen Staat und jüdische Geschichte zugrundelege.).

Das Ziel meiner zionistischen Tätigkeit ist weiter nichts, als die Leute aufmerksam zu machen, dass es nur die Alternative Politischer Zionismus oder Orthodoxie gibt – in dieser Tatsache ist, glaube ich, alles enthalten, was Du eigentlich meinst. Die Differenz zwischen uns ist auch in diesem Punkt sicher wieder die zwischen Mixed Pickle und Himbeersauce – das heisst keine principielle. Das verkenne ich keinen Augenblick. –

Meine Schwester ist also jetzt hier. Sie erzählt unglaublich interessante Sachen aus dem Orient. Das ist ja noch richtiges Mittelalter, wo der Arzt noch als eine Art Zauberer gilt und dgl. Sie hat kolossal viel gelernt, und sie imponiert mir sehr. Sie hat da so die Stellung einer Äbtissin, und sie lässt sich nicht mehr bluffen.

Uns geht es gut – d. h. soweit wir nicht an die »Zukunft« denken. Ich habe eine fürchterliche Angst davor, Kompromisse machen zu müssen für das »tägliche Brot«.

Warum hast Du mir nicht ein Wort über Kirchhain geschrieben? Das wäre für mich doch *äusserst* wichtig!

Hobbes – ich habe jetzt eine wesentlich konkretere Vorstellung von der Genesis seiner Philosophie. Es spielt da der Begriff der »heroischen Tugend« (praktisch gleich magnanimity) eine wichtige Rolle. Descartes ist in dieser Beziehung eher ein Ende als ein Anfang. Der Anfang ist Hobbes, in dessen Philosophie sich die Auseinandersetzung zwischen

der Tugend des Adels und der Tugend des Bürgertums vollzieht. Beide Tugenden haben gemeinsam – und diese Gemeinsamkeit ermöglicht das unaufhörliche Quidproquo in Hobbes' Schriften – dass sie zivilisatorisch gemeint sind: sie wollen den barbarischen, prahlerischen, insolenten, grausamen Menschen erziehen, freilich in ganz verschiedener Richtung: der Adelstugend geht es um Offenheit des Verhaltens auf Grund von Überlegenheit, der Bürgertugend um Ehrlichkeit auf Grund von Gleichheit, d. h. von Unterlegenheit und Angst. Hobbes wird mir immer interessanter. Von ihm aus ist viel mehr zu verstehen als von den anderen, auch von den Grössten aus. Er war 52 Jahre alt, als er sein erstes Buch schrieb. Die bisherigen Darstellungen geben keinerlei Vorstellung von dem, was er ist.

Bezüglich der Edition habe ich noch keinen Bescheid. Augenblicklich liegt mein Vorschlag der Cambridge University Press vor. Wenn der Vorschlag gut aufgenommen wird, will ich Ende des Jahres die »Essays« mit einer längeren Einleitung herausbringen.

Wo ist Hilde, und wie geht es ihr? Mirjam hat noch keinen Brief von ihr bekommen.

Schreibe mir, bitte, noch von K. aus.

Leb wohl – ich grüsse Dich herzlichst – auch in Mirjams und meiner Schwester Namen –

Dein

LStrauss.

38

Kopenhagen, den 27. Juni 1934

Lieber Freund – ich kann leider nicht in aller Ruhe Deinen Brief beantworten, da ich morgen fahre und noch allerhand erledigen muss. Die Aktion zur Beschaffung eines Stipendiums zieht immer weitere Kreise. Es ist eine richtige Umzingelungstaktik, und der holländische Fonds wird es jedenfalls nicht ganz leicht haben, »nein« zu sagen. Ob er aber »ja« sagt, das ist die grosse Frage . . . Sicher ist, dass ich nach Prag gehe. Das ist nach wie vor die einzige wirkliche Chance.

Mit dem Geld ist also nichts zu machen. Wenn es ganz schlimm wird, werde ich Dir schreiben. Es muss eben »durchgehalten« werden, wie der klassische Ausdruck lautet . . .

Also zu Deinem Brief: *praktisch* wird es wohl auf jenen Unterschied in dem Ganzen hinauslaufen, aber mir scheint doch, dass da noch ein grundsätzlicher Unterschied besteht. Zunächst: ich kann mich nicht mit dem »politischen Zionismus« beruhigen. Wieso und warum soll es den geben? Der Gedanke der »Würde«, über den wir bereits vor Jahren gesprochen haben, ist wirklich keine genügende Begründung. Ein Nationalismus im europäischen Sinne ist Unfug. Das Problem bleibt die Einzigartigkeit des jüdischen Volkes, die sich nicht wegdisputieren lässt, womit natürlich nicht die idiotische Ansicht von der besonderen Klugheit u. s. w. der einzelnen Juden gemeint ist. Diese Einzigartigkeit aber ist ohne die Geschichte der Juden und folglich ohne – »Gott« nicht verständlich. Was Defaitismus hier heissen soll, begreife ich nicht. Ich werde sehr bald eine längere »Abhandlung« für Dich verfertigen, aus der Du ersehen wirst, dass von »zu Kreuze kriechen« gar keine Rede ist. Ebensowenig darf man sich in den »Schmollwinkel« verkriechen. –

Dies Letzte schreibe ich bereits an Bord des Dampfers, der nach Lübeck fährt, von wo ich dann direkt nach Bonn fahre.

Du wirst noch aus Kopenh. die berühmte Ritualmord-Nummer des »Stürmers« und eine Nummer des »Vortrupps« von Herrn Schoeps zugeschickt bekommen.

Grüsse herzlichst Deine Schwester und Mirjam.

Dein
JKlein

Bitte schreibe deutlicher!!!

Hoffentlich hast Du den Brief an Hans v. Schön. nach Athen abgeschickt. Schreibe bitte auch darüber an die Adresse: Berlin-Charlottenbg 4, Mommsenstr. 26 (Straus)

39

Berlin, den 6.VII.34

Liebe Mirjam,
zu Deinem Geburtstag herzlichste Glückwünsche! Lasst es Euch alle gut gehen –

Euer
Jascha Klein

40

26 Primrose Hill Road, London NW3. [Poststempel: 21.7.34]

Lieber Freund!
Entschuldige, bitte, meine Schreibfaulheit. Aber ich bin durch Besuch, Arbeit und Sorgen derartig in Anspruch genommen, dass ich wirklich kaum die Zeit zum Schreiben finde.

Ich will Dir nur mitteilen, dass ich den Brief an Schönebeck pflichtgemäss besorgt habe (Luftpost).

Den Schoeps-Aufsatz habe ich bekommen. Was ist das doch für ein Stück Mist!

Was ist aus Deiner Angelegenheit geworden? Lass mich das doch, bitte, bald wissen.

In meiner Sache ist immer noch nichts entschieden.

Hoffentlich kommt einmal wieder eine Zeit, in der man mit Ruhe und Musse schreiben kann.

Leb wohl! Ich grüsse Dich herzlichst

Dein

LStrauss.

41

Praha XVI, den 9.IX.34.
Plzeňska tř. 32
Pension Praga

Lieber Freund,
es wird Zeit, dass ich wieder etwas von mir hören lasse. Seit 1 Woche bin ich nun in Prag. Du hast möglicherweise von Kraus gehört, wieso. Meine Kopenhagener Reise und die Unterstützung Neugebauers und Toeplitz' (letzteren habe ich durch die Arbeit »erobert«) haben mir doch aus Holland ein Stipendium für 6 Monate eingebracht. Der monatliche Betrag ist klein, rund 100 M. (= 60 holl. Gulden = 1000 tsch. Kronen), aber für Prag reicht es vollkommen. Dass ich dabei ausgerechnet in Prag leben muss, hängt mit der ursprünglichen Aussicht zusammen, mich hier zu habilitieren. So, wie die Dinge jetzt liegen, dürfte dies so gut wie ausgeschlossen sein. Eine ganz winzige Chance ist zwar noch vor-

handen, aber darauf ist gar kein Verlass. Bei den hiesigen »Philosophen« herrscht Animosität gegen mich, genährt durch – Utitz, der ein ganz widerlicher Bursche ist. Immerhin hat mich das Mathematische Institut (der deutschen Universität) eingeladen, eine Vorlesungsreihe über Geschichte der (antiken) Mathematik zu halten, was im November-Dezember geschehen soll.

Darüber hinaus bestehen allerhand Aussichten für die Zeit nach dem 1. März (bis dahin bin ich durch das Stipendium gesichert). Ich werde die Zeit bis zum 1. März vor allem dazu benutzen, die 2. Untersuchung (über Galilei, Timaios, De coelo und Archimedes) fertigzustellen, die dann als Buch erscheinen soll, wozu ich bereits die Zusage habe. (Die 1. Untersuchung erscheint in 2 Teilen in den »Quellen und Studien«: der 1. Teil in 2 bis 3 Wochen, der 2. Teil wahrscheinlich im Dezember). – Ferner sind gewisse Möglichkeiten der Mitarbeit an einem franz. Unternehmen vorhanden, worüber Dir Kraus vielleicht berichtet hat. Kurz: die Zukunft ist nicht *ganz* trübe. Trotz der augenblicklichen »Erfolge« ist die Situation darum so wenig befriedigend, weil Hilde damit nicht geholfen ist. Sie ist jetzt wieder in Berlin und sucht Arbeit. Gewisse Aussichten bestehen auch hier. Aber es ist natürlich sehr schwer. Und auf die Dauer ist der seelische Druck zu gross.

Das wären also wir. Wie geht es Mirjam und Dir? Wie sind Deine Aussichten? Vom kleinen Bloch hörte ich, dass Du inzwischen wieder mit Ehrenberg zusammengekommen bist. Das freut mich. Ferner habe ich lange mit Hans Levy über Deine Aussichten in Jerusalem gesprochen. Er wird Dich wahrscheinlich bald besuchen (von Berlin aus, auf dem Rückweg nach Jerusalem). Guttmann bleibt nur ein Jahr dort. Scholem und Levy sind sehr für Dich, aber das gibt leider noch nicht den Ausschlag. Du wirst ja von Levy selbst Genaueres über die Lage dort hören.

Über den Artikel von Simon gegen Schoeps habe ich mich ziemlich gefreut. Aber zur Freude ist hier eben kein Anlass. – Gibt es keine Möglichkeit, das Buch von Jonas zu bekommen? Wie ist es?

Über Prag ist zu sagen, dass ich hier gerade das »Affentheater«, genannt »Philosoph. Kongress«, über mich habe ergehen lassen. Ich werde darüber noch einen Bericht (einen »privaten« natürlich) schreiben und ihn Dir schicken. Mit Philosophie hatte das Ganze natürlich nichts zu tun, für mich war es aber doch sehr lehrreich. Die Naivität der »Demokraten« hier ist haarsträubend. Ich hörte u. a. auch Brunschvicg, der eine Stunde lang sämtliche Gemeinplätze des vorigen Jahrhunderts

in klassischer Formulierung vortrug. Ferner den ekelhaften Komödianten Victor Basch. Eine grossartige Figur der Faschist Bodrero. Die übrigen Italiener sehr schlimm. Von den Deutschen bei weitem überlegen immer noch Nik. Hartmann! Aber darüber das nächste Mal mehr! Herzliche Grüsse Euch beiden!

Euer Jascha Klein

Schreibe bald! Wie geht es Deiner Schwester?

Über Politik schreibe ich das nächste Mal. Die Lage in Deutschland ist wirklich nicht haltbar. Ich halte eine Art von »Restauration« für das Wahrscheinlichste. Es kann aber auch ganz schlimm werden.

42

26 Primrose Hill Road, London NW3.
10.X.34.

Lieber Freund!
Ich habe Dir nicht geschrieben, weil ich alle meine Kraft brauchte, um in der sehr schwierigen Lage, in der wir uns befinden, zu arbeiten. Um Dir diese Lage kurz zu schildern: ich stehe in Verhandlungen mit der Cambridge University Press betr. die Edition von Hobbes' unveröffentlichten Schriften; nächsten Montag werde ich im Besitz der Entscheidung sein; falls sie günstig ausfällt, werden die Rockefellers mir – vermutlich für weitere 6 Monate – ein Stipendium geben. Augenblicklich ist mein Stipendium abgelaufen; die »Ersparnisse« sind minimal. In den letzten Wochen war ein dauerndes Hin und Her: einmal stand alles glänzend, dann war wieder alles in Frage gestellt. Trotzdem ging es mit der Arbeit ordentlich voran.

Ich habe eine grosse Bitte an Dich: sprich mit niemandem über meine Angelegenheiten, auch nicht über die Themen meiner Arbeit. Es gibt viel mehr Schweinehunde als Du argloser Mensch anzunehmen geneigt bist. Hans L., dem Du anscheinend alles anvertraut hast, hat in London nicht mich, sondern Rawidowicz, mit dem er eng befreundet ist, aufgesucht; dieser Herr hat es offenbar nicht für nötig gehalten, als Du ihm die Situation, Aussichten, Pläne etc. Deines Freundes darlegtest, Dir zu sagen, dass er auf der anderen Seite steht. Und das ist nicht so ungefährlich wie Du denkst. Herr und Frau Rawidowicz werden, im Sinn ihrer

Taktik, allen Mitgliedern des Kuratoriums mitteilen, dass ich ja vollauf mit Hobbes beschäftigt, also aus dem Mittelalter völlig heraus sei, infolgedessen für die Kandidatur gar nicht mehr in Frage komme. Sei also, bitte, in Zukunft äusserst vorsichtig.

Inzwischen habe ich nach einjährigem Zögern meine Guttmann-Rezension Guttmann eingeschickt. Das Ergebnis war überraschend: er war erfreut und geehrt, und er will sich wegen Publikation bemühen. Auch dies diskret zu behandeln, insbesondere Herrn Bamberger oder dgl. gegenüber.

In spätestens 14 Tagen habe ich nun meine erste Hobbes-Arbeit (»Hobbes' politische Wissenschaft in ihrer Genesis«) fertig. Danach will ich die zu zwei Drittel fertige Arbeit über Hobbes' Religionskritik fertigstellen. Danach neben der hoffentlich zustandekommenden Edition eine Darstellung und Kritik der politischen Wissenschaft, die ich vor 3 – 4 Jahren begonnen habe und die natürlich ganz umgeworfen werden wird.

Das Ergebnis meines hiesigen Aufenthalts ist, dass ich das »geistige Klima« von Hobbes wirklich kennengelernt habe. Ich bin jetzt auch bezüglich der Details auf dem Laufenden. Und ich glaube, dass das der Sache, auf die es mir eigentlich ankommt, wohl [nicht] geschadet hat. Ich kann nunmehr auch *beweisen*, dass die Hobbes'sche Anthropologie und Moral der Hintergrund auch für Descartes und damit die Basis der gesamten modernen Entwicklung ist. »Eitelkeit – Furcht« ist der konkrete, moralische Ausdruck für das »Ego cogito«. Und Hobbes' »Materialismus« ist unvergleichlich radikaler als Descartes' »Spiritualismus«. Jener Materialismus besagt nichts anderes als dass das Wesen des Menschen nicht »substantiell« ist, sondern Freiheit ist. Wie ja auch umgekehrt seine mechanistische Physik das Korrelat aller eigentlichen Freiheitsphilosophie ist. Der »Determinismus« ist kein Beweis dagegen, sondern ein Beweis dafür. Dass aber Hobbes, nicht Descartes die elementare Voraussetzung aller Philosophie des Selbstbewusstseins thematisiert hat, beweist – Hegel, der in seiner Phänomenologie als die erste »Erfahrung« des Selbstbewusstseins das Verhältnis von Herr und Knecht bezeichnet, das aus dem Kampf auf Leben und Tod hervorgeht, der seinerseits aus dem Bedürfnis nach Anerkennung durch die anderen hervorgeht. Das alles ist reiner Hobbes – auch dies Weitere, dass das knechtische Selbstbewusstsein, *nicht* das des Herrn, das angemessenere Selbstbewusstsein ist. Weiter ist beiden gemeinsam die »immanente«, nicht an einem von vornherein explizierten Maßstab messende Prüfung.

Hegel wendet sich *gegen* Hobbes – was Hegel den Bourgeois nennt, ist genau das Ideal von Hobbes – auf dem Boden von Hobbes und in Radikalisierung von Hobbes' Methode. Das wird Dir ja von vornherein einleuchten.

Diese ganze Bewegung ist von vornherein »historisch«. Ich habe jetzt die Genesis der Wendung der Philosophie zur Geschichte untersucht – sie liegt im 16. Jhdt. Bodin und Bacon sind die wichtigsten Namen. Die Ergebnisse sind, glaube ich, nicht uninteressant für die Destruktion des Historismus aller Art. –

Hast Du Carl Schmitts letzte Broschüre gesehen. Er ist jetzt gegen den Dezisionismus von Hobbes, für »Ordnungsdenken« auf Grund der Argumentation in meiner Rezension, die er natürlich nicht zitiert. Ich werde vielleicht Koellreutter darüber informieren. –

Wie geht es Dir und Hilde? Du hast mir in Deinem letzten Brief vielerlei Informationen versprochen, u. a. über den Prager Kongress. Wie steht es mit dem Druck Deiner Arbeit? –

Thomas wächst allmählich heran. Er ist schön, wild und äusserst gerissen – ganz reizend. Mirjam hat den ganzen Tag vollauf mit ihm zu tun. Sie übersteht die schwierige Zeit tapfer. Viele »Probleme« sind längst gelöst. Aber das wirst Du in Deiner Weisheit Dir längst gesagt haben. Schreibe bald wieder

Deinem LStrauss

43

Berlin, den 13. Oktober 1934.

Lieber Freund,
ich beeile mich, Deinen Brief zu beantworten, vor allem um einiges richtigzustellen.

1) Es hat sich, denke ich, schon häufig gezeigt, dass Dein Misstrauen um kein Haar sinnvoller ist als meine »Arglosigkeit«. Im vorliegenden Fall ist zu sagen: selbstverständlich hat Hans L. mich über sein freundschaftliches Verhältnis zu Raw. *nicht* im Unklaren gelassen. Für ihn war ja gerade entscheidend, dass *ohne Ausnahme alle* ihm sagen mussten, dass Herr R. für den Posten aus rein sachlichen Gründen *nicht* in Frage kommt. Das ist insbesondere für Guttmann wie für Scholem und übrigens auch für Ernst Simon, der grossen Einfluss auf Hans L. ausübt (wie mir scheint) ganz selbstverständlich. Hans L. legt aus rein sach-

lichen Gründen den grössten Wert darauf, dass *Du* hinkommst, und das hat gar nichts mit seiner Freundschaft mit Raw. zu tun. Das Bedenken, dass Du Dich vorzugsweise mit dem 17. Jahrh. und nicht mit dem Mittelalter beschäftigst, ist *alt*. Die Erwägung, dass Du einigermaassen versorgt bist, R. dagegen nicht, ist hier keineswegs entscheidend. Schliesslich gibt es da ja bei Herrn R. einen gewissen schwiegervätерlichen Hintergrund. Vor allem aber, ist es – verzeih' – lächerlich, sich überall von übel gesinnten Menschen umgeben zu sehen. Hans L. ist *absolut loyal*, gilt natürlich nicht ohne weiteres für Bamb. Er ist auch kein Dummkopf. Dass er nicht schlechthin vollkommen und nicht in jeder Hinsicht sympathisch ist, teilt er mit allen Sterblichen. Dass er Dich nicht aufgesucht hat, versteh ich nicht, hat aber jedenfalls gar nichts mit seiner Einstellung zu Dir bzw. zu R. zu tun. Er wollte Dich unbedingt kennen lernen.

Sehr wichtig scheint mir eine Veröffentlichung zu sein, die Deine Qualifikation für den fraglichen Posten unmittelbar beweisen könnte. Was ist denn aus Deinem Plato-Araber-Artikel geworden? Er sollte doch schon im vergangenen Jahr erscheinen.

Ich wiederhole: Du bist keine geringfügige Grösse, die Konkurrenz des Herrn Raw. ist nicht *besonders* ernst zu nehmen, und *zu* viel Diplomatie und misstrauische Vorsicht ist – trotz Hobbes – von Übel! Lass mich das bitte in aufrichtigster Freundschaft sagen. –

2) Eine kleine Bestätigung dafür ist ja z. B. Deine jetzige Erfahrung mit Guttmann. *Das* hat mich aber auch gewundert, denn Deine Rezension war so scharf, dass er sich sehr leicht hätte gekränkt fühlen können. Hast Du sie gemildert oder hat er sie nicht verstanden?

3) Hoffentlich hast Du inzwischen hinsichtlich des Druckes günstigen Bescheid bekommen. – Ich gratuliere zum Abschluss der ersten Hobbes-Arbeit! Was Du über Deine Ergebnisse Deines Londoner Aufenthalts schreibst, glaube ich einigermaassen zu verstehen. Die Beziehung zu Hegel ist mir nicht ganz klar: die Stellen, die Du hervorhebst, sind ja für diesen nur »Momente« im »substantiellen« Fluss der »Geister«. Aber dass im weiteren Sinne Hegel gar nicht so weit von den Voraussetzungen Descartes' oder Hobbes' entfernt ist, darüber sind wir ja immer schon einig gewesen. Und dass er eben von *ihnen* aus sich gegen sie wendet, ist klar . . .

4) Über C. S. braucht man kein Wort zu verlieren. Aber ich rate Dir dringend, *darüber* nicht mit Koellreuter zu korrespondieren. Hier gibt es nur eins: absolutes Schweigen.

Weisst Du übrigens, dass in der »Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft«, hrg. v. Brodnitz, 94 Bd. (1. Heft), 1933 (Verlag Mohr-Tübingen) ein Aufsatz von Kolnai erschienen ist (»Der Inhalt der Politik«), der fortwährend auf Deinen Aufsatz im Archiv – in zustimmender Weise – Bezug nimmt?

5) Über uns ist nicht viel Erfreuliches zu berichten. H. bemüht sich sehr, auf neuen Gebieten Fuss zu fassen. Es wird ihr vielleicht allmählich gelingen. Ich kehre Anf. November zurück und werde die 2. Untersuchung fertigstellen, die voraussichtlich als Buch bei Springer herauskommen wird. Die 1. Untersuchung (1. Teil) muss in nächster Zeit herauskommen (spätestens Anf. November), der 2. Teil im nächsten Heft der »Quellen + Studien«.

Grüsse Mirjam herzlichst von H. und von mir. Über den Kongress folgt Mitte November ein ausführlicher Bericht.

Lass bald von Euch hören!

Herzlichst

Dein JKlein

Weisst Du, dass der letzte Paragraph des 6. Kapitels von »De Corpore« eine Paraphrase des 1. Kapitels von Vieta's »In Artem analyticem Isagoge« darstellt?

Wie verstehst Du den Streit zwischen Hobbes und Wallis?

44

London, den 13. Oktober 1934.

Lieber Freund!

Vielen Dank für Deine baldige Antwort.

Was Hobbes-Vieta, bzw. Hobbes-Wallis betrifft, so kann ich Dir darüber so gut wie nichts sagen. Ich weiss nur, dass es zwei – wenigstens prima facie – brauchbare Darstellungen des Streits mit Wallis gibt: a) in G. C. Robertson, Hobbes, London 1886; b) in John Laird, Hobbes, London 1934. Laird hat den wohl richtigen Gesichtspunkt, dass Hobbes' »Unverständnis« für Wallis seinen Grund darin hat, dass er viel mehr im Bann der Überlieferung steht als sein jüngerer Feind. (Lairds Buch ist übrigens in den Teilen, die ich beurteilen kann, sehr schlecht). Ich will die mathematisch-physikalischen Probleme erst dann studieren,

wenn ich mit der Analyse und Kritik der Politik zu Rande bin. Denn ich habe gesehen, dass, wenn ich da nur bei meinem Leisten bleibe, mir der Zugang zu De Corpore usw. nicht verschlossen ist. Z. B. glaube ich den Zusammenhang zwischen dem Thema und der Struktur von Hobbes' Theorie des Sehens mit der »Eitelkeit« darlegen zu können, was ich bestimmt nicht könnte, wenn ich von den optischen Schriften ausgegangen wäre.

Die Schmitt-Rezensionen habe ich mir angesehen – sie sind erbärmlich.

Meiner Schwester geht es wie immer – manchmal besser, manchmal schlechter. Ihre Dissertation wird jetzt endlich erscheinen. –

Vor einigen Tagen kam Steinberg zu mir. Es geht ihm, glaube ich, finanziell und wohl auch gesundheitlich schlecht. Ich finde ihn jetzt netter – er ist viel bescheidener geworden – vermutlich, weil ich verheiratet bin und er frauenscheu ist. Übrigens ist auch Deine Geliebte – φιλοῦσα, nicht φιλουμένη – Fräulein Vechler hier, ferner Lasker, Korsch usw., und es soll in nächster Woche der Berliner Russenkurs starten, an dem wir vor einigen Jahren teilgenommen haben. Steinberg erzählte mir von Deinem politischen Brief, der ja recht optimistisch klang. Ich fürchte, Du bist wieder ein Opfer Deines congenitalen Optimismus. Mich haben die Erfahrungen der letzten 4 ½ Jahre gelehrt, nur noch die schrecklichsten Möglichkeiten für wahrscheinlich zu halten. Anders würde ich nur denken, wenn ich an Vorsehung und Wunder glauben könnte, was zu tun mich auch Deine vorjährige Konversion zum Theismus – oder Deismus? – nicht bewegen kann.

Die Hobbes-Essays (natürlich englisch – eine Imitation von Bacons Essays – von Montaigne kaum etwas) sind nach meiner Ansicht in Hobbes' Hand geschrieben. Mit dieser Feststellung kann ich aber vorläufig nichts anfangen, da ich kein Experte in solchen Fragen bin, also das Gutachten eines Experten brauche, das dazu erforderliche Geld mir aber – hoffentlich nur vorläufig – fehlt. Wenn ich dieses Gutachten habe, wird die Edition wohl in Gang kommen. – Einfacher dürfte die Edition 1) der Briefe von und an Hobbes (incl. Autobiographie und Biographie und sonstige Dokumente) und 2) der unveröffentlichten Schriften (u. a. Entwürfe zu De Corpore und De Homine) sein. Die Verhandlungen wegen dieser Bände werden wohl nach Neujahr in Gang kommen. – Vielleicht bekomme ich jetzt irgendwo in Deutschland meine beiden Aufsätze über jüdisch-mittelalterliche Philosophie gedruckt. Aber es ist noch ganz unsicher. – Ich schrieb Dir wohl schon, dass ich

meine erste Hobbes-Arbeit (»H.' polit. Wissenschaft in ihrer Genesis«) seit Wochen fertig habe. Ich suche, bisher erfolglos, nach einem Verleger. Ein englischer Verleger wäre nicht schwer zu finden, wenn die Arbeit übersetzt wäre; aber Übersetzungen sind hier fürchterlich teuer. Ich suche also einen Verleger entweder im deutschen Sprachgebiet oder in Frankreich (wo Koschevnikoff die Arbeit ev. übersetzen würde). Die Arbeit ist ca. 150 Schreibmaschinen-Seiten lang, könnte also u. U. in 2 Nummern einer philosophischen oder soziologischen oder staatsrechtlichen Zeitschrift untergebracht werden. Einiges ist ganz interessant darin – u. a. der Nachweis der wichtigen Rolle, die Aristoteles' Rhetorik für H.' Moral gehabt hat, und dann die Untersuchung der Bedeutung der Geschichte (der Historiker und ihrer methodischen Lektüre) für die moderne Politik (dass dies mit dem Vorherrschen des Interesses an der Anwendung (das ist ja der angemessene Ausdruck für das, was modernerweise als »Realität« bezeichnet wird) vor dem Interesse an den Prinzipien zusammenhängt, m. a. W. mit dem wachsenden Unverständnis für *Gehorsam*). Das übrige ist mehr oder weniger Humbug – »soziologisch« – eigentlich nur, um mir später nicht nachsagen zu lassen, dass ich das Zeug nicht sehe. –

Zu Deinen sachlichen Ausführungen kann ich zunächst nur sagen: tu ne méprises rien. Wahrlich, hier ist mehr denn Leibniz. Selbst Hildebrandt enthält Wahrheitskörner – ein goldener Satz! Es dürfte einem Platoniker wie Dir nicht entgangen sein, dass es schlechterdings nichts gibt, was nicht solche Körner enthielte – aber das Verhältnis dieser Körner zu dem Mist, oder so etwas entscheidet doch wohl auch nach Deiner Ansicht über den Wert eines Buches. Und was Jaeger angeht, so werde ich ihn – in ganz immanenter Kritik – niemals anders denn als einen gelehrten *Sophisten* bezeichnen können. Gadamer ist sicher von den deutschen Plato-Forschern der ordentlichste – wenn er nur bloss nicht, teils einer Neigung seiner Natur, teils dem Einfluss Friedländers folgend, die Anspielung und die Andeutung um ihrer selbst willen liebte. Übrigens was verstehst Du unter Gadamers Plato-Veröffentlichungen? Ich kenne nur z. T. sehr ausführliche und sehr gute Rezensionen. Hat er eine *Abhandlung* irgendwo veröffentlicht? Und wann und wo? Schreib mir das, bitte, da es mich sehr interessiert. –

Über die »Platonische Frage« werden wir uns noch oft zu schreiben haben. Ich kann es jetzt kaum – Thomas ist noch immer krank (nicht ernstlich), unsere Lage noch immer ungeklärt, ich bin also ziemlich aus der Ordnung, dazu kommt, dass ich, seitdem ich in England bin, zum

Studium Platos überhaupt nicht mehr gekommen bin –. Deinem Salomonischen Bescheid, dass es mit Aristoteles nicht ganz gehe, aber auch mit Plato nicht ganz, und dass eine »Synthese« nicht in Frage komme, stimme ich völlig zu – mit einer Mental-Reservation bezüglich Platos, sich stützend auf die auch von Dir herangezogene Schichtung der Fragen (und also Antworten) Platos – ich glaube, dass die Frage nach dem richtigen Leben und dem richtigen Staat und die Antwort auf sie nicht von der Beantwortung der Frage nach dem Sein der Ideen, genauer: von der Platonischen Beantwortung dieser Frage abhängt (dass Platos Antwort auf die Frage nach dem richtigen Staat mit der *Aristotel*. Lehre vom Sein der Ideen unverträglich ist, gebe ich natürlich zu) – aber es gibt ja noch andere Antworten, es gibt selbst den Verzicht auf Antwort. Jedenfalls glaube ich, dass zu Platos Begriff der Sophistik wesentlich dies gehört, dass die dogmatische Leugnung der kosmischen Ordnung die Basis aller sophistischen Politik ist, während die richtige Politik nicht auf der *Voraussetzung* der kosmischen Ordnung beruht (vgl. Aufbau der Protagoras-Rede im Protagoras mit Aufbau des Timaios). –

Leb wohl! Ich grüsse Dich herzlich Dein

Strauss.

45

[Poststempel London: 15.10.34 – Postkarte]

Jackie dear –
Cambridge Press agreed to publish the Essays of Hobbes. I am to-day so happy . . .

Besides, my study on the formation of Hobbes' political science is practically finished. I think, it is not too bad.

Very sincerely yours

L St.

My kindest regards to you and Hilde

Mirjam!

46

Prag, den 28.11.34 [Postkarte]

Lieber Freund,
ich wollte Dir nur schnell mitteilen, dass ich erst seit dem 22. November wieder in den Mauern Prags weile – so lange hat sich die Geschichte mit der Aufenthaltsbewilligung, Visum u. s. w. hinausgezogen.

Und kaum bin ich hier und soll mit den Vorlesungen beginnen – bricht dieser – ziemlich blöde – Universitätsstreit aus. Die Sache ist übrigens durchaus harmlos, aber zunächst einmal fallen alle Vorlesungen aus, so dass ich auch erst im Januar beginnen kann.

Inzwischen ist nun endlich – durch eine Reihe unglücklichster technischer Geschichten um mindestens 2 Monate verzögert – meine Arbeit erschienen. Ein Sonderdruck geht Dir zu, sobald ich die Separata erhalte. Wie steht es? Was machen Deine Arbeiten? Was die Herausgabe der Hobbes-Manuskripte? Grüsse Mirjam herzlichst.

Dein
Jacob Klein

Was macht Deine Schwester?

Herr Meyer, den ich in Berlin traf, erzählte mir übrigens, ein englischer Professor (Namen leider vergessen), der für die Erteilung des Stipendiums mit maassgebend war, hätte sich – vor Monaten, als M. gerade in London war, – bei ihm nach Dir erkundigt. Darauf hätte M. natürlich ein hohes Lob gesungen.

47

Prag, den 1. Dezember 1934

Lieber Freund,
mit gleicher Post geht Dir endlich die Arbeit zu.

Das Wichtigste ist § 7 C: eine Interpretation des »Sophistes«. Dafür, ich meine für die grundsätzliche Richtigkeit, lasse ich mich in kleine Stücke zerschlagen: κατακεκερματίσθαι!

Es wäre natürlich ganz gut, wenn Du einige Leute in England, auf deren Urteil Wert zu legen ist, darauf aufmerksam machtest. Aber *nur* solche . . .

Ich schreibe bald ausführlich. Würde aber gern schon vorher etwas von Dir und Mirjam hören.

Herzlichst

Dein

Jacob Klein

Kennst Du eigentlich die Besprechung des Karl Schm.'schen Buches von *Kuhn* in den Kantstudien, die weitgehend mit Deiner übereinstimmt und sie auch zitiert?

48

[Poststempel: 6.12.34]

Liebster Jascha!*
Nur in Eile den herzlichsten Dank für die Sendung Deiner Arbeit mit der schönen, *sehr* schönen Widmung**. Ich habe bisher nur ein wenig in ihr blättern können – sie wirkt, wie ich nicht anders erwartet habe, *äusserst* gewissenhaft und gründlich (ich weiss nicht, ob Gewissenhaftigkeit und Gründlichkeit nicht doch ein μεσον verlangen) – und sie wirkt zugleich, worüber ich überrascht bin, erstaunlich *deutsch*! Eine Arbeit von Dir, den ich immer als äusserst »europäisch« empfand, deutsch! (Du siehst, was zwei Jahre Ausland ändern.) Sobald ich zur Ruhe komme, werde ich *versuchen*, sie zu lesen – ob ich bei meiner geringen Fassungskraft sie verstehen kann, bezweifle ich sehr.

Jedenfalls bin ich mit Dir froh, sehr froh, dass Du endlich so weit bist. Hast Du sie eigentlich Deinem Vater geschickt?

Bei uns ist alles in der Schwebe – selbst die Edition ist wieder in Frage gestellt, weil sich inzwischen eine Schwierigkeit hinsichtlich der Datierung herausgestellt hat, die »per Saldo« die Sache noch interessanter macht, aber die äussere Evidenz für die Zuschreibung der Essays an Hobbes *zunächst* verringert. Übrigens stehe ich in nicht ganz ungünstigen Verhandlungen über ein Stipendium mit einem College in Cambridge.

Du würdest mir einen *sehr* grossen Gefallen erweisen, indem Du, ev. auf Grund einer Anfrage bei Mayer, mich darüber informiertest, *wer* der englische Professor war, dem Mayer von mir erzählt hat.

Eine weitere Frage: gibt es in Prag eine Zeitschrift oder einen Verlag,

bei dem ich meine ca. 150 Schreibmaschinen-Seiten lange Arbeit über die Genesis der Hobbes'schen Politik unterbringen könnte?

Entschuldige die Gehetztheit! Aber ich bin zu nervös infolge des andauernden Wartens auf Bescheide, die dann immer wieder nur vorläufige Bescheide sind. Ausserdem ist Thomas – nicht ernstlich – krank.

Ich schreibe Dir, sobald ich wieder ein bischen Ruhe habe, ausführlich. Aber warte Du, bitte, nicht mit Deinem ausführlichen Brief bis dahin.

Ich grüsse Dich herzlichst Dein Freund

L. Strauss.

Mirjam findet, dass ich Dir zu wenig über Deine Arbeit geschrieben habe und zu viel von mir. Aber, ich habe sie doch wirklich noch nicht lesen können, und ich habe von dem augenblicklichen Zores den Kopf sehr voll. Es hat bestimmt keine »Hintergründe«. Alles, was in dieser Richtung, wie nun einmal die menschliche Natur ist, sich hätte regen können, ist durch Deine Widmung im Keim erstickt worden. Diktat meiner lieben Gattin: »Selbstverständlich ist, dass ich bei jeder vernünftigen Gelegenheit in Oxford oder Cambridge oder – was allerdings ziemlich unwahrscheinlich ist – in London auf Deine Arbeit hinweisen werde. Die Arbeit ist sicher sehr gut.«

Lieber Jascha, ich denke, dass man nun bald wieder richtig schreiben kann. Sobald ich in Ruhe bin, werde ich auch an Hilde schreiben. Ich denke viel an Euch.

Lebe wohl, schreibe Du bald

viele herzliche Grüsse

Mirjam

Ich gratuliere Dir zum Druck Deiner Arbeit.

*Du wirst doch sicher rot ob solcher Freunde.

**[Widmung an L. Strauss:]

Plura sunt in quibus consentire, plura etiam de quibus dissentire videmur. sed fere in omnibus animarum nostrarum dialogus Platone iuvante nos ex tenebris in lucem perduxit: numquam enim neque in gravioribus quidem amicitia defuit. Vale.

1.XII.34

J. K.

49

26 Primrose Hill Road, London NW3, den 7. Dezember 1934

Lieber Freund!
Ich war heute in Oxford und habe dort die Adresse von Heath in Erfahrung gebracht. Sie lautet: Th. Heath, Esq. (= Esquire = Hochwohlgeboren – man schreibt *nicht Mr.* N. N., sondern N. N., Esq.). 64 Bedford Gardens, Kensington, London.

Nun aber gleich zur Sache.

Ich habe jetzt Deine Arbeit wenigstens *überflogen*. Zu einem *Studium* derselben werde ich vorläufig nicht kommen – vielleicht in einigen Monaten. Ich erlaube mir trotzdem, Dir meine Eindrücke mitzuteilen. Der Eindruck ist vorzüglich, zweifellos die beste Arbeit unserer Generation. Die schriftstellerischen Mängel, auf die ich in meinem vorigen Brief angespielt habe, – das allzu »Deutsche« – werden belanglos, sobald man weiterkommt, sie erweisen sich sogar als ein Indizium für den entscheidenden Vorzug der Arbeit: ihre imponierende *Sachlichkeit*. (Ich denke an eine frühere Bemerkung über Dich, dass Du der Husserl unserer Generation seist). Nebenbei notiere ich, dass Du Dich als erstaunlich guter *Kenner* Platos herausstellst – ich meine, dass Du auch in dieser Hinsicht etwa Gadamer gar nichts nachzugeben hast. Der Aufbau ist glänzend, schlagend, und dabei frei von jeder »Brillianz«. Davon, dass Du das Problem der Logistik aufgeklärt hast, bin ich schon jetzt überzeugt. Aber ganz abgesehen davon, dass die Arbeit als historische Studie erstklassig ist – entscheidend ist ihre »systematische« Bedeutung: Du entfachst den alten Streit zwischen Plato und Aristoteles in wahrhaft angemessener Weise, und Du entscheidest ihn wenigstens vorläufig zugunsten des letzteren. Das ganze ästhetisch-politische Gerede, das jetzt von gewissen Leuten über Plato und Platonische Politik gemacht wird, nicht minder wie der historisch-philologische »Feinsinn«, der aus sich »Ehrfurcht« nennender Gedankenlosigkeit und Feigheit dem Dialog der beiden Alten zusieht und ihn eben damit nicht versteht, ist ohne jede ausdrückliche Polemik, durch die blosse Existenz Deiner Arbeit, vernichtend getroffen. Du hast wieder den Mut, von der *Lehre* Platos zu sprechen, und sie als Lehre ernstzunehmen, indem Du Aristoteles' Kritik derselben offenbar anerkennst.

Erst jetzt kann ich Dich wirklich beglückwünschen. Es hat wahrhaftig gelohnt, dass Du so lange gewartet hast – womit ich nicht wider

besseres Wissen und Gewissen behaupten will, dass Du *nur* aus Tugend so lange gewartet hast –. Persönlich freue ich mich vor allem darüber, dass sowohl einige anständige Leute, die Dich nicht kennen (z. B. Edelstein), als einige Schweinehunde und Idioten, die auf Dich schimpfen, jetzt das Maul halten müssen. Es war auch aus diesem Grunde Zeit, dass Du aus Deinem Loch herauskamst – aber Du kommst bestimmt nicht zu spät.

Was meine »persönlichen« Empfindungen betrifft, so überwiegt der Stolz, dass ich der Freund des Verfassers von »Die griechische Logistik und die Entstehung der Algebra« bin. Daneben regen sich Bemühungen, endlich auch einmal etwas fertigzubringen, das nicht allzu weit unterhalb Deiner Arbeit rangiert werden möge. Ich hoffe, dass Du über diese Gefühle im Geiste des Aristoteles und nicht des Puritanismus urteilen wirst. Doch zurück zur Sache.

Ich habe den bestimmten Eindruck, dass gegenüber Deiner Plato-Interpretation die bisherige »politische« Auslegung nicht aufrechtzuerhalten ist. Das Problem muss auf dem von Dir eroberten Niveau, wie Du sicher zugibst, neu gestellt werden. Du interpretierst die Platonische Philosophie als Ontologie – sofern sie dies ist, ist Aristoteles im Recht. Dass Sokrates die Philosophie vom Himmel auf die Erde gerufen hat, das bedeutet nach Deiner Interpretation nichts anderes als dass er die ontologische Frage gestellt hat (so vor allem Deine ausgezeichnete Interpretation der Idee des Guten). – Ja – Du solltest das nicht abschwächen! – Ich habe da doch einige Zweifel, die Du voraussehen wirst. Du verstehst mir das »Gute« zu neutral, zu »philosophisch«. Ausgezeichneter als die Widersprüche betr. Gross und Klein, Hart und Weich u. dgl. sind die Widersprüche betr. Gerecht und Ungerecht u. dgl. Wie die letzteren der primäre Ansatz der Philosophie sind, so ist die Idee des Guten das Prinzip, die eben doch primär von jenem Ansatz aus interpretiert werden muss. – Oder würdest Du sagen, dass das unmittelbare Thema Deiner Arbeit – ein wissenschafts-geschichtliches – zu einem falschen Begriff von Deiner Absicht verleitet?

Nur dies für heute. Ich schreibe Dir bald ausführlicher.

Herzlichst Dein

LStrauss.

50

London, den 8. Januar 1935.

Lieber Freund!
Gestern bekam ich nach langem, langem Warten den Bescheid, dass ich ein mir im November angebotenes Stipendium eines College in Cambridge annehmen kann. (Das College gibt nämlich nur eine sehr kleine Summe, und alles hing davon ab, dass Rockefellers die Summe erheblich nach oben abrundeten, was sie getan haben). Wir sind damit bis 1. Oktober gesichert. Und da das Stipendium des College für zwei Jahre bestimmt ist, steht zu erwarten, dass auch Rockefellers mir ein 2. Jahr in Cambridge ermöglichen werden. Wie dem auch sei – wir ziehen Freitag mit Kind und Kegel, mit Sack und Pack nach Cambridge, woselbst ich in nahe Beziehung treten werde zu dem College – Oliver Cromwell's. Ich bin sehr froh.

Es waren entsetzliche Wochen. Thomas lag 5–6 Wochen krank zu Bett, wir sind sehr beschränkt im Raum, an Arbeiten war nicht zu denken, dazu die Unsicherheit hinsichtlich der nächsten Zukunft . . . Du wirst es meinen Briefen angemerkt haben.

Wie steht es bei Dir? Soviel ich weiss, bist Du bis zum Frühjahr gesichert. Hast Du irgendetwas unternommen, um nachher nicht völlig auf dem Trocknen zu sitzen? Steinberg, den ich jetzt öfter sehe, und ich sind der Meinung, dass Du doch jetzt wirklich, ohne Dir etwas zu vergeben, an Deinen Vater herantreten könntest. Oder welche Bedenken hast Du jetzt?

Jaegers »Paideia« habe ich noch immer nicht gelesen, da das Buch im British Museum noch nicht angeschafft ist. Ich hoffe, es in Cambridge irgendwo auftreiben zu können. – Kuhn halte ich für einen dummen Affen, der *etwas* gerochen hat und *nichts* versteht.

Mit Ehrenberg komme ich sehr wenig zusammen. Er ist zu schwierig im Umgang. Aber es ist keinerlei »Spannung«. – Steinberg hat sich sehr gebessert. Er ist – ich meine das lobend – ein jüdischer Jesuit. Er schreibt jetzt so eine Art Volkserzählungen (»Meises«), die sehr rühren und zugleich belehren. Letzten Sonntag hielt ich in dem Russenzirkel (Brüder Steinberg, Fräulein Vechler . . .) ein Referat über »Aufklärung«, eine Darlegung stark autobiographischen Charakters, die nicht sehr geglückt ist, da ich sehr kaputt bin, die ich aber vielleicht einmal in Ruhe ausarbeiten und dann Dir schicken werde. – Ein äusserst unangenehmer

Kunde ist ein gewisser Klibansky, der Cusanus, Meister Eckhart etc. etc. ediert, fürchterlich betriebsam und ebenso hohlköpfig ist. –

Wenn Du mir helfen könntest, dass meine Hobbes-Arbeit gedruckt wird, würde ich mich *sehr* freuen. –

Ich habe vor, in Cambridge Deine Arbeit gründlich zu studieren. Ich muss jetzt versuchen, mir ein Urteil über die Differenz zwischen Plato und Aristoteles hinsichtlich des Problems zu bilden, das für mich im Augenblick am wichtigsten ist: des Problems der »wissenschaftlichen Ethik«, d. h. der Unterscheidung einer »vulgären« und einer »wissenschaftlichen« Ethik. Ich glaube, dass Platos Unterscheidung der echten und der scheinbaren Tugenden damit in einem Zusammenhang steht.

In einem Deiner Briefe sprachst Du davon, dass Plato davon ausgehe, dass der δικαιος Sokrates . . . Das bedarf, glaube ich, einer wesentlichen Einschränkung. Ich zweifle daran, ob nach Platos Meinung überhaupt irgendein Mensch als δικαιος bezeichnet werden kann. Sowohl im 7. Brief wie im Phaidon (Schluss) bezeichnet er Sokrates als den δικαιοτατος τῶν τότε – was doch etwas ganz anderes ist. Einen δίκαιος schlechthin gibt es so wenig wie einen σοφός schlechthin – eben dies ist ja doch wohl der ursprüngliche Sinn der Ideen-Lehre. –

Ich lese jetzt viel – Max Weber. Das ist in mancher Hinsicht ganz nützlich. Auch deshalb, weil Weber das »Fortgeschrittenste« ist, was die Leute hier kennen und anerkennen. Hier ist ja alles erstaunlich »in Ordnung«. Man löst hier die Fragen von Fall zu Fall mit erstaunlichem common sense und braucht daher keine Philosophie. Die philosophische Basis ist eine Verbindung von Naturrecht und Burke – daher hat Gierke hier einen unglaublichen Einfluss. Die z. T. sehr gelehrten Arbeiten über das Naturrecht, die hier geschrieben worden sind, fussen auf der Voraussetzung, dass es eine von der römischen Stoa (*nicht* von Plato oder Aristoteles) begründete Tradition des Naturrechts gibt, die im wesentlichen unerschüttert bis zum Ende des 18. Jhdts. geherrscht hat und deren Inhalt wenn auch nicht mehr als »Naturrecht« so doch als »Ideal« auch jetzt noch anzuerkennen ist. Dass »Naturrecht« *vor* Hobbes und von Hobbes an etwas völlig anderes ist, muss dagegen erst aufgezeigt werden – insbesondere auch gegen Gierke. Im Zusammenhang damit will ich, wenn ich Zeit und Musse dazu finde, eine Kritik der Voraussetzungen und Ergebnisse von Webers historischer Forschung schreiben und den Leuten u. a. klarmachen, dass Weber ohne Nietzsche nicht möglich gewesen wäre. –

Ich muss aufhören. Ich bin am Ende; wenn ich ein wenig »erholt« bin, werde ich zusammenhängender schreiben können.

Ich grüsse Dich herzlichst

Dein

Strauss.

Mirjam ist ausgegangen – sie lässt Dich herzlichst grüssen.

Vorläufige Adresse: c./o. Sidney Sussex College, Cambridge, England.

51

[Poststempel Cambridge: 21.1.35]

Lieber Freund!
Die neue Adresse: 38 Perne Road, Cambridge.

Wir mussten ein ganzes Häuschen für uns nehmen. Und das bei unserem Dalles! Möbel kaufen! Mülleimer, Töpfe, Eimer, Besen ... kaufen! Ein riesiger Garten dabei! It is rather funny. Schicke, bitte, den beiliegenden Brief an Mayer in Berlin. Ich vergass seine Adresse. Der Brief ist ziemlich dringlich. Wir haben schrecklich strapaziöse Wochen hinter uns – die letzte war die schlimmste.

Schreibe bald Deinem Dich herzlichst grüssenden

LStrauss.

52

Berlin-Charlottenburg 9, den 6.V.35
Fredericiastr. 4a[V]

Lieber Freund,
entschuldige die Verspätung: es ist nicht ganz leicht die Ruhe zum Briefe-Schreiben zu finden.

Ich könnte mich nun rächen und Dich als »neuen Lessing« oder als den »Max Weber unserer Generation« feiern ... Das will ich aber nicht tun. Ich habe die Einleitung möglichst genau durchstudiert, ferner das Guttmann-Kapitel noch einmal gelesen und ebenso das Schluss-Kapitel.

Das mittlere Kapitel, das ich noch nicht kannte, habe ich nur durchflogen. Zusammenfassendes Urteil: ein *ganz ausgezeichnetes* Buch. Die Einleitung wird, glaube ich, »Epoche machen«. Aber darüber hinaus wird man wohl schwerlich über mittelalterliche Philosophie schreiben können, ohne des Lichts zu gedenken, das Du über die zentrale Frage »Glaube–Wissen« gebreitet hast. Doch fürchte ich, dass gerade die Juden nicht viel davon verstehen werden (Die Rezension in der Jüd. Rundschau möchte ich gern lesen. Bitte schreibe mir, in *welcher Nummer* sie erschienen ist.)

Was den Begriff des »Gesetzes« betrifft, so wird er wahrscheinlich weder von der Orthodoxie noch von den Liberalen akzeptiert werden. Ich halte es zwar für evident, dass νόμος und Thora sehr eng zusammenhängen, aber die anderen werden es nicht glauben. In dieser Richtung hat bereits ein »Angriff« auf Dich stattgefunden. Herr Elbogen (!!) hat in einer Rede in der »Hochschule« auf Dein Buch (als einziges aus der Maimonides-Literatur) Bezug genommen und erklärt, es wäre verfehlt, weil Du mit einem völlig – gegenüber dem jüdischen – unangebrachten Gesetzes-Begriff operiertest. Da Herr E. 1) ein völliger Trottel und 2) ein bösartiges Wesen (eine beachtenswerte Mischung!) ist, so ist die Tatsache, *dass* er das sagt, völlig belanglos. Aber ich nehme an, dass der Einwand nicht auf seinem Mist gewachsen ist, und finde ihn daher insofern beachtenswert, als Du möglichst bald *begründen* solltest, warum man in der Tat diesen Begriff in der von Dir gemeinten Bedeutung zur Aufklärung der betreffenden Zusammenhänge verwenden darf und muss. –

Nun zur Einleitung: über Deinen eigenen Kommentar dazu in Deinem Brief habe ich herzlich gelacht. Versteh' mich bitte recht: wenn man zum Verständnis des Geschriebenen dreimal »hintenherum« denken muss, – wie soll »man« es verstehen!? Aber ich glaube, dass diese Einleitung – trotz Deines Kommentars – in sich selbst durchaus verständlich ist. Sie gehört zweifellos zum Allerbesten, was Du geschrieben hast. Und ich persönlich habe so gut wie gar nichts daran auszusetzen. Bis auf die letzten Seiten finde ich alles unwiderleglich richtig, »klassisch« ausgedrückt und wunderbar formuliert. Zum Schluss erhebt sich allerdings die Frage: *wohin* soll uns nun aber die Aufklärung Maimunis führen? Ich bin mir vollkommen klar darüber, dass hier eine Antwort eben nicht *sofort* möglich ist: es ist die Situation, in der wir uns überhaupt befinden: eine Antwort vorwegnehmen hiesse ja gar nicht mehr Zurück-verstehen-wollen. Mögen die Leute ruhig sagen, dass das

»Ohnmacht« oder sonstwas sei. In Bezug auf die Naturwissenschaft ist ja – aus guten Gründen – genau dasselbe der Fall. Immerhin könnte man, Deiner Darstellung *folgend*, zu dem Ergebnis kommen: warum denn nun nicht Orthodoxie?! Du selbst sagst ja etwas *sehr*, *sehr* wichtiges, wie mir scheint, wenn Du »Redlichkeit« *nicht* mit »Wahrheitsliebe« identifizierst. Und folglich bleibt alles offen. Wogegen ich *selbst* gar nichts habe. Aber es ist klar, dass die Leute Dir das einwenden werden.

Ich habe mich übrigens besonders darüber gefreut, dass Du anstandslos den Zionismus für keine »auf die Dauer und im Ernste genügende Auskunft« hälst. Alles andere nämlich bin ich ja bereit zu Gunsten des Zionismus zuzugeben. Deine Ausführungen über die moderne Natur-Wissenschaft – die mir ja besonders nahe gehen – finde ich ausgezeichnet. Wie überhaupt zwischen uns grosse Übereinstimmung zu herrschen scheint. Und über der Einleitung darf man auch nicht die anderen Kapitel vergessen, die ich hervorragend finde. (Es scheint mir auch, dass Du im Guttmann-Kapitel einiges »gemildert« hast, was ich natürlich nur »begrüssen« kann.)

Ferner lese ich in Deinem Hobbes-Manuskript (S. 41 fehlt. Angeblich fehlte sie bereits bei der Übersendung an Meyer.), das natürlich *unbedingt* gedruckt werden muss und wird. Wenn ich damit fertig bin, schreibe ich ausführlich. Bisher finde ich alles vollkommen klar, überlegen und gut. Die »Runde«, bei der ich mich schon längst darüber erkundigt habe, kann es aus ziemlich lächerlichen Gründen nicht nehmen: »England« fällt nämlich nicht in den »Verlagsplan«! Ich habe nun bei Springer anfragen lassen. Antwort wird sehr bald erfolgen. Hast Du an den holländischen Verlag gedacht, in dem auch Hellers und Mannheims Bücher erschienen sind? Oder willst Du das aus grundsätzlichen Gründen nicht?

Krüger und Gadamer werden schon schreiben. Du bist wirklich übertrieben ungeduldig. Da ist weiter gar nichts zu erklären.

Löwith war gerade drei Tage in Berlin. Italien ist ihm gut bekommen. Ich nehme an, dass er Dir den Aufsatz von Hugo Fiala geschickt hat. Ich finde ihn nicht gut, auch wenn er noch so recht hat: der »Ton« gefällt mir nicht. Ausserdem kann man Clémenceaus berühmtes Dictum nicht auf *diese* Weise verwerten.

Schicke mir möglichst bald das letzte Hobbes-Kapitel.

Ich würde es ferner für richtig halten, wenn Du Dein Buch *Mittwoch* schicken würdest. Er erwartet es jedenfalls.

(Was Du über Deine Schwester andeutest, freut mich *sehr.*)

Grüsse Mirjam herzlichst. Hilde wird *bestimmt* nächstens schreiben.

Dein

Jacob Klein

Hast Du etwas von Edelstein gehört? Ich habe ihm bisher nicht geschrieben. Weisst Du, ob er meine Arbeit kennt?

53

Berlin, den 28. September 1936
abends

Lieber Freund –
es mag sein, dass bei mir inzwischen auf meinen saugroben ein nicht minder grober Brief Deinerseits eingetroffen ist. Aber das schadet gar nichts . . .

Ich schreibe Dir, um Dir für die Reise und die ganze Unternehmung Hals- und Beinbruch zu wünschen. Lass Dich durch nichts entmutigen! Vergiss nicht, dass Du etwas darstellst und bist! Ich zweifle keinen Augenblick, dass diese Reise – sei es sofort, sei es etwas später – ihre Früchte tragen wird!

Es ist jetzt sehr wahrscheinlich, dass Hilde kommt. Du brauchst bestimmt nicht um Mirjam besorgt zu sein.

Grüsse drüben Edelstein, Speier und die neue Frau Lederers, die ich inzwischen kennen gelernt habe. –

Wann bekomme ich Dein Buch?

Ich grüsse Dich sehr herzlich

Dein JKlein

P.S. Die Stelle aus Condorcet, die Du mir vor längerer Zeit geschickt hast, war mir bekannt: sie ist im wesentlichen von Montucla abgeschrieben.

54

38 Perne Road, Cambridge.
Den 18. Mai 1937.

Lieber Klein!
Endlich eine erfreuliche Mitteilung. Eben kam Professor Miller bei mir vorbei und teilte mir mit, dass Du die Stelle bekommst. Er war bestürzt, Dich nicht anzutreffen, und er bat mich, Dich sofort zu benachrichtigen. Du hättest Dir also die Kosten und Mühen der Reise ersparen können. Doch zunächst einmal herzlichen Glückwunsch! Gib mir gleich Nachricht, wann ich Dich hier erwarten darf. Ich glaube, dass es in Deinem Interesse ist, so bald wie möglich, d. h. spätestens Anfang nächster Woche, hier zu sein.

In Eile!
Herzlichst grüsst Dich Dein
LStrauss.

55

[Poststempel: 29.7.37]

Lieber Freund!
Anbei den Scheck. In grösster Eile.
Dein LSt.

[Notiz auf dem Briefumschlag:]
Entschuldige die Verspätung – aber ich bin ziemlich fertig gewesen. Es ist alles so sehr schwer.

56

[Poststempel: 16.8.37]

Extract from a letter from Koyré to me: »I have forgotten to ask you the address of Klein. I thought I'll meet him in the British Museum, but he did not turn up.« Koyré's address is: 185 Queens Gate, Kensington.

(Tel.: Kensington 2512 – before 10 a. m. and after 9 p. m.). K. is in the Br. M. from 10–6.

I shall send him your address.

With kindest regards,

Yours very truly

LSt.

PS. It may be that I shall come to London on Thursday in order to see Koyré. *In this case*, I shall ring you up shortly after 2. I shall arrive at 1[42] (Kings Cross) and then proceed for the Br. M. where I hope to meet Koyré.

57

[Postkarte nach London ohne Datum]

Lieber Freund! Sei mir nicht böse, dass ich Dir nicht geschrieben habe. Aber ich hoffte, einen Bescheid finanzieller Natur zu bekommen, der leider noch nicht eingetroffen ist.

Bei uns steht es so. Mirjam geht es körperlich nicht gut, und ich kann ihr leider im Augenblick Thomas nicht ein wenig abnehmen, da ich den Abrabanel-Aufsatz endlich abliefern muss (er wird ja von der Cambridge Press gedruckt). Wir würden uns sehr freuen, wenn Du, am liebsten schon Sonnabend Abend, kämest und bei dieser Gelegenheit Mirjam eine Deiner Herztabletten und uns allen (*gegen Erstattung der Auslagen selbstverständlich*) deutsches oder russisches Brot, eine *koschere* Wurst (hart wie ein Gummiknüppel) und eine russische Gurke mitbrächtest. Das wäre so ziemlich alles für heute. Ausserdem möchte ich Dir einen kurzen Vortrag über das Geheimnis von Platos Νομοι, die ich endlich verstanden habe, ankündigen.

Lebe wohl!

Herzlichst grüsst Dich im Namen seiner lieben Frau und des lieben Thomas, sowie auch des Brustknilchs (neuer Name für Anna) Dein

LSt.

58

[Poststempel Cambridge: 24.8.37 – Postkarte]

Lieber Freund!
Komme also, bitte, nächsten Sonntag. Du wirst dann auch Kraus und Bettina treffen. Ich schreibe mit gleicher Post in demselben Sinne an Koyré.

Herzlichst grüsst Dich auch im Namen Mirjams,

Dein LSt.

59

[Poststempel Cambridge: 7.9.37 – Postkarte]

Lieber Freund, könntest Du kommenden Donnerstag (9.9.) punkt 2 Uhr am Haupteingang des British Museum sein? Ich habe auch Levy gebeten, dort zu sein, damit wir unsere Unterhaltung zu Ende führen können.

Herzlichst Dein LSt.

60

[ohne Datum]

[Notiz auf Briefumschlag:]
Entschuldige gütigst – aber ich habe die Adresse verloren – in aller Eile und in grosser Herzlichkeit der Inseitige. Weisst Du, dass Koyré jetzt in London ist?

[Leo Strauss]

61

1210 John Jay Hall
116th Street-Amsterdam Avenue
New York City.
20.1.38.

Lieber Freund!
»Was soll ich sagen? Was soll ich reden? Womit soll ich mich rechtfertigen?« Ich konnte nichts für Dich unternehmen. Teilweise, weil der in Aussicht gestellte erste Schritt Kahn-Freunds unterblieben ist; teilweise, weil es entsetzlich schwierig, ja aussichtslos ist, für jemanden, der nicht anwesend ist, etwas zu unternehmen. Ich weiss, dass Du inzwischen durch eine grauenhafte Zeit hindurchgegangen bist. Gebe der Himmel, dass Du eine vorläufige Regelung gefunden hast. Ich wage zu hoffen, dass wir in nicht allzu ferner Zeit hier ein Unterkommen finden werden und Dich dann »anfordern« können.

Was mich betrifft, so muss ich zur Steuer der Wahrheit sagen, dass es nicht *so* schlimm ist, wie ich befürchtet hatte. Mein ganzer Kummer ist, dass Mirjam noch immer nicht gesund ist. Gerade heute kam ein sehr wenig erfreulicher Bericht von Mrs. Blackman. Und die schreckliche finanzielle Misere, in der Mirjam sich befindet, da sie Thomas bei sich hat. Ich wäre Dir dankbar, wenn Du mir gelegentlich ein Wort mit Deinen Eindrücken schickst.

Da fällt mir ein, dass ich Dir nie für Deine lieben und ausführlichen Berichte gedankt habe. Nimm meinen herzlichen, wenn auch verspäteten, Dank entgegen. Die Lage hier ist folgendermassen: Friedrich hat herausgefunden, dass man im Oberlin College (Taylors!) einen »Philosophen« mit speziellem Interesse für politische Ideen sucht. Eine Bewerbung mit powerful backing von Harvard-Leuten wurde eingeleitet. Ich halte es für ausgeschlossen, dass etwas daraus wird, da ich, wie Du weisst, Jude bin. Für aussichtsvoller halte ich einen Schritt, den ich bei dem hiesigen Äquivalent des Woburn House unternommen habe, zu dem Zweck, dass wir im Herbst unter allen Umständen einwandern können.

Das Unglaubliche ist, dass die beiden grössten jüdischen Institute in USA keinen Mann für Philosophie haben. Es sind so Gerüchte in dieser Beziehung im Gange. Ich laviere äusserst vorsichtig, lerne die Leute nach und nach kennen usw. Ein Vortrag in der American Academy for Jewish

Research war ein Erfolg (so hörte ich von mehreren Seiten). Ferner gebe ich ein (unbezahltes) Seminar über Arist.' Politik an der New School for Social Research.

Übrigens traf ich in der New School neulich zufällig Frau Lederer, der ich Grüsse von Dir ausrichtete. Aber sie kannte Dich nicht. Kannst Du das gelegentlich aufklären.

Nächste Woche werde ich Mortimer Adler, den jüdischen Neothomisten von Chicago, kennenlernen. Ich bin sehr gespannt.

Zum Arbeiten komme ich so gut wie überhaupt nicht. Ohne Mirjams beruhigende Nähe – jawohl! – bin ich eben nur die Hälfte meiner selbst. Mirjam schrieb mir sehr liebe Worte über Dich. Auch sie weiss jetzt, was für ein guter Freund Du bist.

Es fehlen einem hier die nötigsten Hilfsmittel. Es ist doch ein junges Land. Sonst würde ich versuchen, einmal den Zshg. von θεολογοι, μῦθοι und νόμος bei Arist. und seinen m.a.lichen, bzw. antiken Kommentatoren aufzuklären. Wie ich denn immer mehr sehe, dass in den antiken Plato- und Aristoteles-Kommentaren πως die ganze ma.lich islamisch-jüdische Philosophie steckt – nur dass Farabi und Maimonides genial sind, was man von Alex. Aphrod., Themistius, Proclus usw. ja nicht behaupten kann.

Maimonides wird immer aufregender. Er war ein wirklich freier Geist. Er hat natürlich die Legende von der jüdischen Herkunft der Philosophie *nicht* geglaubt. Was war dann aber Moses für ihn? Es ist tatsächlich schwer zu sagen. Die cruciale Frage war für ihn *nicht* Weltschöpfung oder Weltewigkeit (denn er war von der Weltewigkeit überzeugt), sondern, ob der ideale Gesetzgeber Prophet sein muss. Und diese Frage hat er – verneint, wie Farabi vor ihm und Averroës gleichzeitig getan haben. Es ist sehr schwierig, das zu beweisen, da er die Fragen in exegetischer Form diskutiert.

Maimonides führt mich, wie sich versteht, dauernd auf die Bibel zurück. Ich glaube jetzt, dass die Bibel eine richtige *Theologie* enthält, und zwar einen Pluralismus innerhalb des göttlichen Wesens lehrt. (Insofern war die Kabbalah durchaus im Recht). Das ist m. E. der Sinn der sog. Angelologie der Bibel, d.h. der dunklen Stellen, an denen in derselben Erzählung z.B. zu Abraham bald Gott bald ein Engel spricht. Die herrschende Meinung, dass ursprünglich immer »Gott« gestanden habe und dann der Überarbeiter »Gott« durch »Engel« ersetzt habe, ist

unhaltbar, da der »Überarbeiter« nicht so idiotisch gewesen wäre, nur halbe Arbeit zu tun.

Ich muss aufhören. Herzlichst grüsst Dich Dein Freund

LSt.

62

7. 2. 1938.

Lieber Freund!
Du wirst inzwischen schon via Staudinger – Kahn-Freund gehört haben, dass und welche Bemühungen im Gange sind. Staudinger hatte die Sache in der Fakultät zur Sprache gebracht, und man will alles tun, was man kann. Aber Staudinger hat es abgelehnt, mir etwas mehr zu sagen, da er nicht ungenaue Berichte wünschte. Wie dem auch sei – ich habe noch Frau Husserl, die ich zufällig traf, veranlasst, sich mit einem einflussreichen Mitglied der Fakultät Deinetwegen in Verbindung zu setzen. (Sie ist wütend auf Dich, da Du nie geschrieben hast – ich machte ihr klar, dass Du mehr durchgemacht hast als irgendein anderer lebender Mensch, mich selbstverständlich ausgenommen).

Staudinger war im Zweifel, ob Du *promoviert* seist! Ich beruhigte ihn diesbezüglich.

Heute Abend hatte ich mein erstes Seminar: Aristoteles' Politik. Es ging! Aber ich bin ein Charlatan. Ich behauptete 1000 Sachen, die nicht stimmen oder von denen ich nichts weiss.

Jetzt muss ich zu Maimonides.

Wann kommst Du?

Herzlichst Dein

LSt.

63

Den 11. Februar 1938.

Lieber Freund!
Herzlichen Dank für Deine beiden Briefe vom 4. Februar, die heute früh mich erreichten. Was Mirjam angeht, so sage ihr, bitte, dass mich diese

neue Nachricht (ich bekam auch ihren Brief vom 4.2.) natürlich etwas beruhigt hat. Ich kann ihr heute nicht schreiben. Heute ist dein »Fall« wichtiger.

Also – nach einigem Hin und Her ist es mir dank Staudinger und Frau heute geglückt, ein Gespräch mit Johnson, dem President der New School, über Dich zu haben. Er hat Dir telegraphiert, und er wird Dir übermorgen, d. h. Montag, schreiben. Die Einladung ist *nur eine Formalität* – das gilt *insbesondere* von dem *Geldangebot* (1000 Dollars) (selbstverständlich *kannst* Du Vorlesungen halten, vielleicht erwartet man das sogar) – denn die New School hat schlechterdings kein Geld, und es war von Johnson nicht einmal zu verlangen, dass er zur Lösung Deines finanziellen Problems irgendwie beiträgt. Die Einladung beruht auf einem gentleman's agreement zwischen Johnson und mir, und die *Annahme* der Einladung beruht auf einem gentleman's agreement zwischen Johnson und *Dir*, dass die Einladung lediglich zur Ermöglichung eines Touristenvisums nach USA. erfolgt ist, d. h. zum Vorzeigen bei dem amerikanischen Konsul und dass *Du* keinen Pfennig erwartest oder bekommst.

Was Du bei den Leuten in *London* durchsetzen *musst*, ist – abgesehen von der Hin- und Rückfahrkarte *Touristen*klasse (3. Klasse bedeutet Schwierigkeiten bei der Landung) –, dass sie Dir Geld für einige Monate geben. (Zu *Deiner* Orientierung: 100 Dollars = 20 £ monatlich würden zum Leben *und* für die wichtigsten Reisen genügen – ich würde Dir raten, auf *mindestens* 300 Dollars als einer Art Generalabfindung zu »bestehen« –). Wenn Du erst eine Weile hier bist, wirst Du Mittel und Wege finden, a) um hier Geld aufzutreiben (nam et hic dii sunt), und b) um ein Affidavit zu bekommen.

Was das Affidavit angeht, so würdest Du, im umgekehrten Falle, mir *versprechen*, dass ich eines bekäme, ohne extrem optimistisch zu ein. Als vorsichtiger Mann kann ich nur so viel sagen, dass ich bereits jetzt zwei Möglichkeiten, ein Affidavit zu bekommen, sehe.

Ein Weg ist über Ingrid Warburg. Dazu ist erforderlich: Einführung an sie von ihrer Londoner Cousine *und* von Schiff *und* von Adams (um ganz sicher zu gehen). (Sie ist eine ganz dumme Ziege – entre nous).

(Dein Vorschlag, Perry usw. zu mobilisieren, ist sehr naiv – es lohnt nicht, das ausführlich darzulegen. Du kannst es mir glauben).

Für die Umwandlung des Touristen- in ein Immigrations-Visum müsstest Du nach *Cuba* fahren. Das macht »man«. Aber das ist eine Kleinigkeit, wie mir Ingrid Warburg sagte.

Ich würde Dir also – trotz allem – raten, die »Einladung« anzunehmen. Denn hier *kann* sich etwas entwickeln, da man hoffen *kann*, dass Du hier eine dauernde Aufenthaltserlaubnis (d. h. citizenship) erlangen wirst. Der Rat ist ernst: *ich* würde die »Einladung« annehmen.

Im übrigen wirst Du es hier nicht leichter haben als in England: mach Dir keine Illusionen. Um Dir ein Beispiel zu nennen: ich würde froh sein, wenn ich ein einjähriges Stipendium für 1938/39 auftreiben könnte – die Hoffnung auf einen Job habe ich längst aufgegeben – die judenabwehrende Tendenz der Amerikaner wächst von Monat zu Monat. Aber das kann sich auch wieder ändern.

Komm mit so vielen Empfehlungen wie möglich – und zwar *auch* mit *persönlichen* Einführungsschreiben an amerikanische Freunde von Ross, Cornford, Beazley usw., aber *auch* Salamon (Cambridge) u. ä., der natürlich hier eine Reihe von »führenden« Juden kennt. Lass Dir auch Einführungen an solche Leute geben, zu denen Du Akzess auch durch mich, Edelstein, Husserl usw. haben könntest (z. B. auch an Cherniss) – denn das ist noch leichter.

Sehr wichtig wäre eine Einführung an Prof. Morris R. Cohen (New York), der allerdings jetzt für eine Weile nach Chicago geht. Welcher Engländer mit ihm in Beziehung steht, weiss ich nicht – Laski (vielleicht auch Adams) wird wissen.

Bitte, mach Adams es *völlig* klar, dass das Geldangebot lediglich eine Formalität ist. Meine Ehre steht dabei auf dem Spiel!

Falls Du um Mirjams willen Laski aufsuchst, so setze Dich, *bitte*, vorher mit Adams in Verbindung. Das ist unerlässlich.

Lebe wohl – vielleicht sehen wir uns bald wieder –

ich grüsse Dich herzlich

Dein Leo Strauss.

Grüsse Mirjam und das Kind herzlichst in meinem Namen.

64

16.2.38.

Lieber Freund!

Herzlichen Dank für Deinen Brief vom 8. d. M., den ich eben erhielt. Dein Telegramm war in der Tat verstümmelt: statt »*send* invitations

anyhow« hiess es »*thanks* invitations anyhow«, was im Zushg. einen völlig anderen Sinn gab (ich bezog »thanks« auf das cable, das Du von mir erwartetest, und verstand, Du hättest anyhow Einladungen zur Verfügung). Wie dem auch sei: durch Johnsons cable ist die Frage ja beantwortet. Komm also: die weiteren Probleme werden wir hier an Ort und Stelle viribus unitis lösen. –

Ich möchte Dich bitten, mich über Mirjams Geldproblem aufzuklären. Adams hat mir doch versprochen, ihr monatlich 14 £ zu schicken, die ich ihm dann zurückzahlen soll (die ersten beiden Zahlungen habe ich bereits zurückerstattet). Offenbar reichen die 14 £ nun nicht. Ich kann ihr eigentlich nur dann Geld schicken, wenn ich Adams nichts (oder weniger) zurückzahle. Bedeutet Adams' Äusserung, dass er *nur* die 14 £ monatlich für Mirjam zur Verfügung hat, oder bedeutet es, dass er *überhaupt nichts* geben kann? Für eine *umgehende* Antwort wäre ich Dir von Herzen dankbar.

Ich fühle mich augenblicklich körperlich nicht wohl. Im übrigen geht es mir nicht allzu schlecht: trotz allem arbeite ich. Mit Maimonides bin ich ein tüchtiges Stück weitergekommen – ich meine, im Verständnis des Moreh – geschrieben habe ich noch keine Zeile –. Du kennst die Rede von dem Buch *De tribus impostoribus*, das die Bibliographen vergeblich suchen: es soll von Friedrich II. von Hohenstaufen, von Averroës usw. usw. geschrieben worden sein, aber es existiert nicht. (Das Buch dieses Namens, das existiert, ist Ende des 17. Jhdts. geschrieben worden.) Nun – man findet »De tribus impostoribus« lediglich darum nicht, weil man es *sucht*, während es in aller Hände ist: es ist der Moreh (bzw. die Werke Averroes' und Farabis, von anderen Überraschungen, die in dieser Hinsicht möglich sind, ganz zu schweigen – ich will meiner sich sträubenden Feder nicht allzuviel zumuten). Du kannst Dir nicht vorstellen, mit welcher unendlichen Feinheit und Ironie Maimonides die »Religion« behandelt: eine Bemerkung über den Gestank im Tempel infolge der vielen Opfer findet im ganzen Voltaire nicht ihresgleichen, und 1000 andere Dinge mehr. Man versteht Maim. *lediglich* darum nicht, weil man mit dieser Möglichkeit, dass er ein »Averroist« war, nicht rechnet: rechnet man mit ihr, so lösen sich alle Schwierigkeiten im Prinzip sofort auf. – Wenn ich diese Bombe in einigen Jahren springen lasse (falls ich noch so lange leben werde), so wird ein grosser Kampf entbrennen. Glatzer, der jetzt hier ist, sagte mir, für das Judentum sei Maimonides wichtiger als die Bibel – entzieht man also dem Judentum Maimonides, so entzieht man ihm die Grundlage. (Du verstehst Glatzers Äusserung: in

gewisser Weise ist ja auch für die Katholiken Thomas wichtiger als das N. T.) Es wird sich also das interessante Resultat ergeben, dass eine lediglich historische Feststellung – die Feststellung, dass Maim. in seinem Glauben *schlechterdings* kein Jude war – von erheblicher aktueller Bedeutung ist: die principielle Unvereinbarkeit von Philosophie und Judentum (im 2. Vers der Genesis »klar« ausgesprochen) wird ad oculos demonstriert werden. Vorläufig bin ich aber von solchen wichtigen Sachen noch weit entfernt – es handelt sich jetzt darum, ein Lexikon der Geheimwörter zusammenzustellen.

Ein wesentlicher Punkt in M.' Technik ist *natürlich*, dass er *alles* ganz offen sagt, wenn auch an Stellen, wo es der Idiot nicht sucht.

Die Lektüre ist ein unglaublicher Genuss, der mich für vieles entschädigt.

Von meinem Seminar über Aristoteles' Politik schrieb ich Dir wohl. Es geht einigermassen. Ich bin einigen interessanten Dingen auf der Spur (Zushg. zwischen Demokratie und »Militarismus«). Doch darüber später und, hoffentlich, mündlich.

Entschuldige das Geschmier – ich habe keine Zeit, abzuschreiben.

Herzlichst Dein

Leo Strauss.

Es gibt bei N. einen Aphorismus: Wenn ich die Wahrheit in meiner Faust habe – darf ich die Faust öffnen? – Unsere Situation wird immer mittelalterlicher, die Differenz zwischen Freiheit des Denkens und Freiheit der Äusserung immer sichtbarer. Das ist ein »Fortschritt«.

65

11. März 1938.

Lieber Freund!

Heute sprach ich Tillich! Er wird zu den Akten geben, dass er Dich kennt, *sehr* schätzt, und dass er Dich jederzeit ohne weiteres habilitiert hätte.

Dienstag spreche ich Johnson. Es besteht eine gewisse Wahrscheinlichkeit, dass er direkt an den Consul in London schreiben wird, ihn bittend, Dir das Visum umgehend zu geben.

Was das Geld angeht, so lass Dir doch die nötige Summe von Adams

leihen. Du kannst ihm doch den Teil, den er Dir nicht lassen kann, sofort nach Deiner Landung in New York zurückschicken. Du wirst hier schon Geld bekommen!

Ich danke Dir (trotz Deines Protests) für Deine Schritte bei Laski.

Herzlichst Dein

Leo Strauss.

Entschuldige die Kürze – ich bin sehr busy.

66

Den 10. Mai 1938.

Lieber Freund!

Ich will keine Geschichten machen. Ich will Dir nur sagen, dass ich heute von Mirjam einen Brief hatte, aus dem ich über einige erhebliche Tatsachen unterrichtet worden bin, die Du mir verschwiegen hast (obwohl Du mich förmlich versichert hast, dass Du mir die ganze Wahrheit gesagt hast). Du kannst daher vernünftigerweise nicht erwarten, dass ich irgendwelchen Versicherungen, die Du machst, irgendwelchen Glauben schenke. Eine solche Ökonomie der Wahrheit, wie Du sie anwendest, ist nach meinen Begriffen unter Freunden nicht angängig.

Mirjam geht es körperlich wieder gar nicht gut. Ich bitte Dich dringend, ihr nicht wieder zu schreiben, damit sie die ganze Angelegenheit so schnell wie möglich vergisst.

Mit herzlichen Grüssen

Dein

LStrauss.

67

49 Owlstone Rd., Cambridge.
June 20, 1938.

Lieber Freund!

Herzlichen Dank für Deinen Brief vom 10. d. M., der mich gestern erreichte.

Ich bete darum, dass sich Deine Schwierigkeiten inzwischen behoben haben. Auf alle Fälle: Mach mir den rechten Flügel stark, ich meine: bleibe mit Staudinger, Salomon, Cohen in *dauernder* Tuchfühlung.

Mirjam geht es in jeder Hinsicht, Gott sein Dank! gut. Zwar hat sie noch Beschwerden, und es besteht beständig die Möglichkeit eines nochmaligen Aufbrechens der Wunde. Aber sie sieht vorzüglich aus, isst und trinkt mit gutem Appetit, sieht aus wie wenn sie 25 Jahre alt wäre, ist schlechtweg entzückend. Kurz, wir sind glücklich, und ich selbst bin so glücklich wie noch nie in meinem Leben.

Ich bin nunmehr dabei, die Papiere für die Immigration herbeizuschaffen. Wir *wollen* am 9. September zusammen mit Laski auf der »Washington« (Deinem Schiff) fahren und am 15. ankommen. Gebe der Himmel, dass nichts dazwischen kommt.

Wir bewohnen hier ein möbliertes Haus + Dienstmädchen, ganz für uns, nur dass Dr. Helene Weiss, Deine Co-Aristotelikerin, zeitweilig ein Zimmer mit Beschlag belegt.

Noch keinen Strich gearbeitet!

Thomas ist seit dem 9. d. M. wieder bei uns. Er sieht gut aus und hat sich in jeder Hinsicht vorzüglich entwickelt. Mrs. Blackman und Adams waren fabelhaft zu Mirjam. Adam's Korrespondenz mit Mirjam ist publikationswürdig.

Ich habe natürlich *alle* Deine Aufträge (Blackman, Adams, Kahn-Freund, Siegel) ausgerichtet.

Herzlichst grüsst Dich Dein Freund

LSt.

Ich grüsse Dich herzlichst im Namen Mirjams.

68

4.7.38.

Du, Edelmensch, nimmst Dir die freundliche Mühe, kein Exemplar der für mich verspätet ankommenden gemischten Post nachzuschicken, ohne dieselbe mit ein paar freundlichen Zeilen aus Deiner klugen Feder zu begleiten. Wir sind gerührt über das freundliche Interesse an unserem Wohl, das Du zu erkennen gibst. Es geht uns, den Umständen entsprechend geurteilt, ganz gut. Mirjams Gesamtzustand ist höchst zufrieden-

stellend – leider noch heftige lokale Schmerzen und dauernde Befürchtung eines neuen Aufbruchs der Wunde. Die Wenigkeit arbeitet ein wenig an dem Dir bekannten mystischen Traktat. Man erwartet meinen Vater und Hanna, vielleicht auch Bettina und Kraus.

Meine Schrift hat sich ein wenig verändert, da ich seit einigen Wochen dank Mirjams liebender Fürsorge einen echten Waterman besitze. Ich hoffe, dass die Klagen über meine Handschrift damit gegenstandslos werden.

Wir hoffen und beten, dass Deine Schwierigkeiten bald behoben sein mögen. Inzwischen wird Marseille bei Dir ankommen – ein weiterer Zeuge unserer Gastlichkeit.

Bald ausführlicher – herzlichst Dein Freund

Leo Strauss.

69

49 Owlstone Rd., Cambridge, England.
Den 23. Juli 1938.

Lieber Freund!
Habe herzlichen Dank für deine Briefe vom 3. und 12. d. M. Ich hätte sie gern früher beantwortet, aber es ging nicht: ich war tief verstrickt in meine Arbeit, d. h. in die Fertigstellung jenes mystischen Traktats, den Du ja teilweise kennst. Gestern bin ich nun endlich fertig geworden. Es sind 6 Kapitelchen, aus denen der genaue Leser *alles* ersehen wird, und die dem oberflächlichen Leser eine Reihe von nützlichen Informationen geben werden. Die Auffassung, zu der ich in N. Y. gelangt war, hat sich noch weiter bestätigt: der Moreh ist das unerhörteste Buch, das ich wenigstens kenne. Das, was N. bei dem Zarathustra vorgeschwebt hat, die Parodie der Bibel nämlich, ist M. in einem viel grossartigeren Maßstab geglückt. Die Paradoxie ist, dass die Leute, die die tres-impostores-Lehre vertreten, selber eigentlich so sind, wie sie sich die Religionsstifter vorstellen: sie selbst betrügen das vulgus. Der Führer der Verwirrten, oder die Weisung der Verwirrten ist eine Wiederholung der Torah (= Weisung) für die Verwirrten, d. h. für die Philosophen – d. h. eine Imitation der Torah mit »kleinen« »Zusätzen«, die nur der Kenner bemerkt, und die eine radikale Kritik der Torah implizieren. Dasselbe gilt von Mischneh Torah, dem Codex, der schon dem Titel nach eine

»Wiederholung der Torah« ist und eine nicht weniger geniale Persiflage. Das steht nun also endgültig fest, und ich könnte eigentlich ein bischen stolz sein, dass ich dieses Rätsel gelöst habe. Aber meine Nerven sind vielleicht nicht stark genug – oder es fehlt mir die scientia – oder es ist beides der Fall. Kurz, mir schaudert manchmal vor dem, was ich durch meine Interpretation anrichte. Das Ende wird sein, dass ich armer Teufel die Suppe auslöffeln muss, die jener diabolische Zauberer des 12. Jhdts. mir eingebrockt hat. Aber, wie die Heiden sagen, fata nolentem trahunt. Esto!

Was Mirjam betrifft, so ist die Wunde oder das, was wir Wunde zu nennen uns gewöhnt haben, noch in demselben Zustand, in dem sie seit meiner Ankunft immer war. Es ist neuerdings die Hypothese aufgetaucht, dass die Beschwerden, unter denen Mirjam noch leidet, gar nicht von einer angeblich noch fortwährenden Eiterung herrühren, sondern von den Verwachsungen und Umstellungen, die sich im Innern des Körpers nach jeder Operation vollziehen. Wir hoffen aber weiter das Beste. Wir fahren *vielleicht* am 7. Sept. mit der Normandie, die am 12. in NY ankommt. Die Möbel nehmen wir mit. In der Zwischenzeit habe ich noch entsetzlich viel zu tun: Vorlesungen ausarbeiten etc. etc.

Hoffentlich hat sich bei mir nun alles zum Guten entschieden.

Grüsse, bitte, Mr. und Mrs. Tepfer. An Mrs. Idattner werde ich nun bald endlich schreiben.

Herzlichst grüsst Dich von uns beiden Dein

L. Strauss.

Mein Vater hat kein Visum bekommen, kommt also nicht. Bettina und Kraus sind am 20. in Marseilles angekommen. Vielleicht fährt Mirjam nochmal zu Bernhard nach Paris. Bettina fährt vielleicht nach Deutschland.

70

17.8.[1938]

Lieber Freund!
Vielen Dank für Deine Nachrichten vom 2. und 9. d. M. Hoffentlich geht alles in Cuba nach Wunsch.

Wir fahren, falls alles nach Wunsch geht, am 7. Sept. mit der Nor-

mandie (Tourist), die am 12. Sept. in N.Y. ankommt. Es wäre schön, wenn Du am Pier sein könntest. Hoffentlich: auf Wiedersehen!

Herzlichst grüsst Dich Dein

Strauss.

71

9.10.38.

Lieber Freund!

Herzlichen Dank für Deine Karte.

Es tut mir leid, dass ich Dich schon wieder in Anspruch nehmen muss. Aber meine Versuche, etwas Geld aufzubringen, das uns bis zum 15. durchhalten liesse, sind ergebnislos geblieben. Ich wäre Dir *sehr* dankbar, wenn Du mir *umgehend* $ 10 für einige Tage leihen würdest. *Spätestens* nächsten Montag bekomme ich das Geld und schicke ich Dir die geliehene Summe zurück. Wir sind in einer ganz idiotischen Situation, und wir kennen hier niemanden, den wir in Anspruch nehmen könnten. Ich rechne bestimmt damit, dass wir von nächsten Montag an wieder in Ordnung sein werden.

Herzlichst grüsst Dich, auch in Mirjams Namen,

Dein

Strauss.

72

[Poststempel New York: 12. 10. 1938 – Postkarte]

Many, many thanks for the $ 20, which arrived safely. I am extremely busy with preparing my lectures. I shall write, as soon as I possibly can. In the meantime, I am expecting your notes on my essay. With Mirjam's and my kindest regards

Yours very affectionately

LSt.

73

15.10.38.

Lieber Freund!
Anbei ein order für $ 50.– Ich wäre Dir *sehr* dankbar, wenn ich die restlichen $ 15.– noch eine Weile behalten könnte.

Ich warte auf Deine Einwände gegen mein opusculum.

Ich fange an zu arbeiten: Νομοι! Ich habe schon einiges gefunden. Vor allem die Bedeutung des ambiguous speech πολυνοια in dem Werk ersehen. (Beim Durchblättern von Kommentaren gefiel mir Stallbaum bisher am besten – Wilamowitz ist ein unsagbarer Kerl, obwohl er *manchmal* etwas sieht, aber im ganzen einfach grauenhaft). Jetzt lese ich Herodot, der – ich schwöre das als katholischer Christ – ebenfalls ein esoterischer Schriftsteller ist, und einer in Vollkommenheit. Kurz, es geht wieder. Wenn nur nicht die Geld-Kalamität dauernd drohte.

Wir setzen unser Perne Road Leben im wesentlichen unverändert, – nur durch den Einbruch von Wurst, Gurken und Grapefruit Juice gesteigert – fort.

Leb wohl!

Herzlichst grüsst Dich, auch im Namen seiner lieben Frau,[1]

Dein Freund

Leo Strauss.

[1] οὗτος δὴ ὧν ὁ Κανδαύλης ἠράσθη τῆς ἑωυτοῦ γυναικός ἐρασθεὶς δὲ ἐνόμιζε οἱ εἶναι γυναῖκα πολλὸν πασέων καλλίστην. ... χρῆν γὰρ Κανδαύλῃ γενέσθαι κακῶς ...

Eine sinnige Geschichte die M. sehr gefällt. Der esoterische Sinn ist: Die Frauen sind die πατρῷα νόμιμα, die jeder für die schönsten hält. Wehe dem Gyges, der eine »Frau« sieht, die nicht seine eigene ist. Also: Esoterik.

Falls Du am 1. Gehalt bekommst, könnten wir, da ich es am 15. bekomme, einen regelmässigen Vorschussdienst einrichten. Placetne?

74

[Poststempel New York: 20. 10. 1938 – Postkarte]

Lieber Freund! Schick mir doch, bitte, *gleich* meinen essay an mich, natürlich mit Deinen Noten. Baron hat formale Bedenken: er findet die Sache zu weitschweifig! Dabei hätte ich wirklich nicht kürzer schreiben können. Was nun aber Herodot angeht, so bin ich wirklich erschlagen und liege auf dem Bauch vor solch einer Kunst (= Fähigkeit). Mein glücklicher Stern will es, dass sein Werk wirklich das einzige mir bekannte Vorbild Platos ist (Vielleicht ist aber auch alles, was wir über die Tragiker z. B. gelernt haben, völlig falsch), und dass ich also zeigen kann, dass das, was mir an Plato am Herzen liegt, unabhängig von der spezifisch Platonischen Philosophie ist.

Herodot: ein Buch von λόγοι (Geschichten, stories) mit dem Gegengift gegen λόγοι.

Νομοι: ein Buch von νόμοι mit dem Gegengift gegen Νόμοι.
(Übrigens ist die Phaidros-Stelle betr. die ägypt. λόγοι sicher nicht ohne ausdrückliche Beziehung auf einen ganz bestimmten Paragraphen in Her. geschrieben.) Avec ma naïveté et modesté ordinaires je déclare que the riddle of Her. is solved! Der einheitliche Grund für a) Geschichte der Perserkriege, b) short stories, »Novellen«, c) Ethnographie, ist gefunden und – doch darüber mündlich. Kurz, I am perfectly happy in spite of the great financial troubles. Did you hear anything from Warburg?

So long, my dear friend!

Yours for ever

LSt.

75

2.11.[1938]

Lieber Freund! Herzlichen Dank für Deine Karte.

Du kannst Dir nicht denken, wie sehr ich erfreut worden bin durch die Mitteilung betreffend a) mein Ms., b) die Aktion. Ad b) bemerke ich, dass ich keinerlei Hoffnung sehe, falls nicht irgendetwas auf diesem Wege zustandekommt. Denn Deine κεναὶ ἐλπίδες betr. Nebenverdienst durch Vorträge sind, wie es in der Natur der σφαλερὰ ἐλπίς ist, nicht in

Erfüllung gegangen. Also let us hope the best. Ad a) – ich befinde mich in einem Zustand mich konsumierenden Rausches – nach Herodot nun auch Thukydides! Die Leichenrede eine reine Parodie – genau so wie die Protagoras-Rede im »Protagoras«: das Wort σωφροσύνη kommt in der Leichenrede (wie in den anderen Perikles-Reden) *nicht* vor: *das* ist Thukyd.' Kritik am Perikleischen Athen und an Perikles *selbst*. Seine Geschichte ist natürlich keine »Geschichte«, sondern ein Versuch, den durch λόγοι Unbelehrbaren durch die ἔργα, die allein sie anerkennen (ein ganz Platonisches Thema – cf. Apologie und Kriton), zu zeigen, wohin das Nicht-Wissen um σωφροσυνη führt – aber es steht für Thuk. fest, dass die λόγοι wichtiger sind als die ἔργα. Platonisch gesprochen: die ἔργα sind nur παιδιά, und *darum* sind die in Deinem Sinne verstandenen Dialoge wesentlich *Komödien*.* – Übrigens endet die Apologie mit dem Wort θεος, d. h. mit dem Wort, mit dem die Νόμοι anfangen. D. h.: das in der Apologie absichtlich eskamotierte Problem der θεοὶ οὓς ἡ πόλις νομίζει wird *das* Thema der Νόμοι. Die Νόμοι sind das *grösste Kunst*werk Platos! Wie gerne möchte ich mit Dir sprechen: Herzlichst Dein

LSt.

Ich fange an zu *ahnen*, *wie* unverstanden die Alten sind.

*Beachte die Titel: keine Heroen! Nur 4 Titel geben das Thema an: Politeia, Νόμοι, Πολιτικος, Sophistes – das sagt schon alles!

76

449 W. 123rd Street, NY. City
27. 11. 1938

Lieber Freund!
Warum lässt Du nichts von Dir hören? Ich bitte Dich, jedenfalls *diesen* Brief nicht nur nicht unbeantwortet zu lassen, sondern auch, ihn umgehend zu beantworten. Agitur de duabus tribus. Primo de pecunia. Ich bitte Dich *sehr*, mir 40 dollars vom 1.12.–15.12. (incl.) zu leihen. Ich weiss niemanden in den USA, folglich niemanden auf diesem Planeten, folglich niemanden innerhalb des Universums, den ich darum angehen könnte, und am 1.12. werde ich völlig blank sein. Du wirst das Geld *bestimmt* am 16.12. wieder in Deinen Händen haben.

Secundo de tractatinuculo. Schicke es, bitte, *sofort* zurück, wenn möglich, mit Deinen kritischen Bemerkungen. Ich lasse es *nicht* drucken, aber ich möchte, wenn ich an Baron den betreffenden Brief schreibe, Dein Urteil in meinen Händen haben. Ich habe einen neuen Aufsatz über dasselbe Thema – te non effugit me de philosophia a historia literanda scriptitare – begonnen: On the study of classical political philosophy, in dem ich zeigen will, dass Herodot, Thucyd. und Xenophon *keine* Historiker – of course not – sind, sondern Verfasser exoterischer, protreptischer Schriften (προτρεπτικοι εις φιλους.). Historie wäre für sie das Erzählen von μετὰ ταῦτα, μετὰ ταῦτα ad infinitum gewesen, und nichts Ernsthaftes. Ihre historischen Werke sind genau diejenige *Jugend*-Lektüre, die Plato im 3. Buch der Rep. empfiehlt: *Prosa*schriften, bei denen das μεταξὺ τῶν ῥήσεων (d. h. die Darstellung von ἔργα) die ῥήσεις (d. h. die λόγοι, die Reden, die in die Geschichtswerke inseriert sind) überwiegt – während z. B. die Tragiker nicht nur nicht in Prosa schreiben, sondern ausschliesslich λόγοι sind. (Die Platon. Dialoge, in denen der Autor *völlig* κρύπτεται, gehören nach Plato einer höheren Stufe an.) Ich will das in concreto an der Cyropädie Xenophons zeigen, die ein ganz grosses Buch von sublimer Ironie ist: was Sokrates ist, wird gezeigt an seiner Karikatur Cyrus. Nur durch das Medium dieser Karikatur zeigt Xen. den wahren, verborgenen Sokrates, während er in den Memorab. den φανερος Sokrates zeigt. Sein Sokrates-Bild ist also *nicht grundsätzlich* von demjenigen Platos verschieden. Ως συνελοντι ειπειν – die Cyrop. ist eine höchst unbarbarische Darstellung der Hässlichkeit des Barbarentums, d. h. des Mangels an παιδεια, und damit ein höchst »erzogener« (εὐχαριστοτατος) προτρεπτικος zu παιδεια. Das *ist* so!

Herzlichst grüsst Dich in seinem und Mirjams Namen

Dein

Leo Strauss.

77

2. 12. 1938.

Lieber Freund!

Herzlichen Dank für Brief und cheque. – Selbstverständlich kannst Du bei uns wohnen. – Was die Ziege angeht, so habe ich nichts von ihr

gehört, so dass ich mit Sorge in die Zukunft sehe. Willst Du so gut sein, nochmals *nachdrücklich* vorstellig zu werden: es wird nämlich allmählich wirklich kritisch. – Von Deutschland *wissen* wir nur dies, dass Berthe ihre Stelle verloren hat, aber wir haben Grund anzunehmen, dass die Synagogen in Erfurt wie in Kirchhain zerstört worden sind. Wir hatten von Kirchhain wie von Erfurt Briefe, die vom 13.11. datiert waren.

Was den Maimonides-Aufsatz angeht, so hat Baron von mir derartig weitgehende Änderungen verlangt, dass ich den Aufsatz zurückgezogen habe. Meine für die *Review of Religion* geschriebene ziemlich lange Rezension ist mir als unpublizierbar zurückgeschickt worden. Ich werde mich durch dergleichen typische Misserfolge nicht entmutigen lassen. Du wirst die Güte haben, diese und andere Sachen aus meinem Nachlass herauszugeben.

Die History of Greek political philosophy bleibt weiter höchst aufregend. Ich sehe nunmehr, dass Aristoteles' Ansicht von der »Minderwertigkeit« der Ethik und Politik – mangelnde ακριβεια der καλά und ἀγαθά, infolge der diesbezüglichen πλάνη – natürlich schon von Plato geteilt war, der eben darum nur ironice über Politik geschrieben hat. (Aristoteles hat überhaupt nur *einen* Fehler: er war kein Athener, und daher fehlt ihm der attische Witz.) Auch Sokrates war kein »Ethiker«: er ersetzte nur die Mythen (Herodots) und die Geschichte (Herodots und Thukydides') durch das διαλέγεσθαι περὶ τῶν ἀνθρωπίνων. Das kann man aus – Xenophon's Memorabilien zeigen. Ich bin neugierig, was hinter Sophokles steckt, der, der Überlieferung zufolge, mit Herodot befreundet war – ich fürchte, ebenfalls die Philosophie, und *nicht* πόλις καὶ πρόγονοι. Ich schrieb Dir wohl schon, dass die richtige Übersetzung von δαιμόνιον ist: νοῦς*; die Wissenschaft ist die wahre Mantik, die wahre Kenntnis der τελευτή, weil der ἀρχή. Ich möchte das alles gern mit Dir besprechen – also vielleicht doch Ende dieses Monats.

Herzlichst grüsst Dich, auch in Mirjams Namen, Dein

Leo Strauss.

Mirjam ist jetzt meine Schülerin geworden: sie besucht mein Seminar. Sie ist nicht allzu unzufrieden.

* Sowohl bei Plato als auch bei Xenophon!

78

[ohne Datum]

Lieber Freund!
Schlimme Nachrichten von Kirchhain. Ich habe an Leon geschrieben, dass er meinen Vater und Hanna nach England bringen soll, bis sie hierher einwandern können. Ich weiss nicht seine genaue Adresse. Ich nehme an, dass Du sie weisst. Damit keine Zeit verlorengeht, wirf Du den Brief, bitte, ein.

Mirjam liegt mit einer fiebrigen Erkältung zu Bett.

Herzlichst Dein

Strauss.

79

12.12.38.

Lieber Freund!
Schick mir doch, bitte, *sofort* das Ms., da ich es nun drucken werde, und meine Kopie zu sehr verschmiert ist.

Ferner, bitte, lass mich wissen, was aus der Ziege geworden ist, ob Du sie melken kannst. Ich brauche *dringend* ihre Milch.

Ich habe jetzt noch einmal, wieder einmal – δὶς καὶ τρὶς τὰ καλά – in Dein Buch gesehen – ich finde es immer wieder ausgezeichnet und *sehr* belehrend. (Nur eines geht nicht: »Theätet der *grosse* Klassiker des Irrationalen« – gibt es *kleine* Klassiker des Irrationalen – an wen hast Du gedacht? an Müller-Freienfels oder N. Hartmann?) Besonders wichtig ist mir jetzt Deine Interpretation des ἀσθενὲς τῶν λόγων – ich vermute, Du nimmst an, [dass] der Vorrang der *ἔργα* vor den λόγοι im Dialog als solchem, d.h. sofern er *Drama* ist, ὡς σύ γε λέγεις, ein ironischer Ausdruck jener ἀσθένεια ist, d.h. das in sich selbst ja unendlich vieldeutige ἔργον ist ein ironisches Symbol des ὄν oder vielmehr des ἕν, das *aus ganz anderen Gründen* sich dem λόγος entzieht. Lass mich, bitte, wissen, ob das Deine Meinung ist. Dann könnten wir uns wohl verständigen.

Vorläufig habe ich es mit dem viel vordergründigeren Problem des Dialogs als der idealen Form *verhüllender* Darstellung der Wahrheit zu

tun (Rep. III). In diesem Zusammenhang habe ich das Symposion gelesen und folgendermassen verstanden: es ist vermutlich der einzige Dialog, der nicht ganz aus sich selbst, und auch nicht aus dem Corpus Platonicum als Ganzem, verstanden werden kann. Er ist Platos Antwort auf *Aristophanes*, und zwar *nicht* auf die Wolken, sondern auf die Frösche.

Frösche: ein Komödiendichter stellt im *Theater* einen Wettstreit zwischen zwei Tragikern (Äschylus und Euripides) dar, in dessen Verfolg der Sieger (Äschylus) dem Alkibiades huldigt.

Sympos.: ein Tragikomiker (der Philosoph Plato) stellt dar einen Wettstreit, der *nach dem Wettstreit zwischen Tragikern* im *Hause* des siegreichen Tragikers [statt]findet, zwischen 2 Komikern (Aristophanes und Sokrates) (der in Wahrheit ein Wettstreit a) zwischen den 2 Komikern Aristophanes und Alkibiades, b) zwischen Komödie, Tragödie und Tragikomödie (= Philosophie) ist) an dessen Ende dem Sieger von Alkibiades gehuldigt *wird*.

Die Apologie ist, natürlich, keine Verteidigung des Sokrates – Sokrates *will* ja sterben! – sondern eine (als solche notwendig komödienhafte) Verteidigung der *Philosophie* vor dem Forum der Athener! Das Schönste ist Sokrates' »Übersetzung« der Anklage in vernünftiges Griechisch. – Der Phaedon ist die Fortsetzung der Apologie, ebenfalls eine Komödie: die *angebliche* Enthüllung der in der Apologie verschwiegenen Geheimlehre (die δαιμονια καινα der Anklage kommen vor als ἄλλοι θεοί in der anderen Welt; die ὑπὸ γῆς der fingierten Anklage sind das Thema des Mythos am Schluss): Sokrates' Freiheit vom Tode zeigt sich darin, dass er *scherzend* stirbt, während er sein Leben lang *ernst* war. Plato fehlt!

Die Νόμοι beruhen auf der Fiktion, dass Sokrates aus dem Gefängnis geflohen ist! Das Loch für die Νόμοι (das Loch, durch das Sokrates nach Kreta entwischt –) ist im Kriton deutlich angezeigt! Es gibt also kein »früher und später« in Platons Schriftstellerei.

Übrigens *scheint* mir, als ob die Dialoge, die völlig (d.h. incl. »Rahmen«) in Athen lokalisiert sind, sich um mündliche λόγοι drehen – denn *παρρησία* gibt es nur in Athen, dem wahren Athen der *Schule* des Sokrates (denn Sokrates *lehrte* περὶ φύσεως)* –, während die λόγοι γεγραμμένοι ausserhalb Athens lokalisiert sind (Νόμοι, Phaedon, Theaetet, Parmenides).

Auf Wiedersehen!

Herzlichst in Mirjams und meinem Namen

Dein Str.

* Aristophanes hatte völlig recht - er wusste nur nicht, was der Unterschied zwischen Anaxagoras und Sokrates ist.

80

15.12.38.

Lieber Freund!
Leider konnte ich mein Geld heute nicht abholen, aber bestimmt morgen, so dass Du die 40 dollars nur mit einem Tag Verspätung haben wirst.

Ich habe durch einen Zufall gerade erfahren, dass die Warburg nach England weggefahren ist. Eine wirkliche Katastrophe! Unsere Lage ist wirklich abscheulich. Dazu werden uns noch 2 dollars monatlich für Hospitalversicherung abgezogen, ferner die first papers, Mirjam hat Zahnbeschwerden und kann nicht zum Zahnarzt gehen, wir alle laufen in zerrissenen Schuhen umher und Berthe braucht Geld! – Kurz, ich weiss nicht ein noch aus. Hast Du keine Ahnung, was wir tun können? Von der New School ist *nichts* zu erwarten. Wenn Du mir am 31.12. wieder für 14 Tage wieder 40 dollars leihen könntest, käme ich wenigstens heil bis zum 31.1. Danach wird es ganz finster: von Februar ab wird mir 35 dollars monatlich vom Gehalt abgezogen (für den 200-dollar-Vorschuss, den ich mir nach England habe schicken lassen). Und es ist nicht die geringste Aussicht auf irgendwelchen Nebenverdienst. Falls Du Weihnachten kommst, könnten wir die Situation ausführlich besprechen.

Welches Glück, dass ich nicht noch ein Telephon angeschafft habe!

Unser Budget ist:	Miete	55.–
	Möbel-Abschlag	12.–
	Gas, Elektrisch	6.–
	Essen, Fahrgeld, etc.	
	Zigaretten	62.–
	kurzfristige Schuld	
	bei Dir	40.–
	Hospitalversicherung	2.–
	First papers	4.–
		181.–

Einnahmen		166.–
		– 15.–
Berthe		
Reparaturen	ca.	25.–
		– 40.–

Es ist wirklich unmöglich, Ordnung zu halten. Überleg Dir, bitte, etwas. Du bist doch so praktisch!

Herzlichst Dein

LSt.

81

449 W. 123rd Street, New York City.
December, 17, 1938.

Lieber Freund!
Anbei ein money order für 40 dollars. Bitte, vergiss nicht, mir auf meine letzten Briefe zu antworten, und das Ms. zurückzuschicken.

Herzlichst Dein

LSt.

82

28.12.38. [Postkarte]

Lieber Freund! Herzlichen Dank für die zehn d's, die heil ankamen. In Anbetracht dessen, dass die 100 doch erst einige Tage nach dem 1. oder 2. ankommen werden, kann ich die 10 leider nicht zu diesem von Dir gewünschten Datum zurücksenden, aber ich schicke sie sobald wie möglich. – Der Regenmantel ist hoffentlich gut angekommen. Er ist versichert, und daher wird ihm nichts passieren. – Was Deine Jünglingstrouble angeht, so verharre ich bei meiner Prognose. Wenn Du nur endlich zur Ruhe kämest. – Gestern abend waren Krautheimers bei uns. Sie erzählten von Löwiths Nachgiebigkeit gegenüber den Nazis haarsträubende Dinge. – Am Sonntag hörte ich einen Vortrag Deines Kolle-

gen Gandz über Oriental and Hebrew Mathematics, der den Juden eine sehr grosse Bedeutung für die Übermittlung der babylon. Algebra via Chwarizmi zu den Modernen zuschreibt – aber ich glaube ihm nicht ganz. – Manasse ist nicht nur ein Schlemihl, sondern auch ein ganz schlimmer Schluderer, wie aus seinem Werke hervorgeht. –

Herzlichst grüsst Dich im Namen aller Dein

LSt.

Smith war bei uns: er hat eine *wunderbare* Geschichte von einem Hund erzählt.

83

[Poststempel New York: 10.1.39 – Postkarte]

LSt Jacob Parvo s. d.
Pecuniâ a capra nondum missâ, ut tibi debitum reddam, nullo modo fieri potest. Interim fame sitique oppressi humi iacemus. Certiorem me fac quo celerrimo possis modo quidnam faciendum sit. Mihi telephonanti capra respondit mihi iterum telephonandum esse. Suspicor te nihil apud illam assecutum consolandi solummodo causa dixisse illam quinquagentos nummos definite promisisse. Vae mihi decepto!

Cura ut valeas.

84

[Poststempel New York: 19. 1. 1939 – Postkarte]

Dies ist nur, um den Empfang des Schecks mit herzlichem Dank zu bestätigen. Die Ziege hat nichts von sich hören lassen, obwohl ich ihr (vor 8 Tagen) noch einmal geschrieben habe. Es ist fürchterlich, und ich kann Dir im Augenblick bei dem besten Willen nicht das Geld zurückschicken. Ich weiss nicht, was werden wird.

Herzlichst grüsst Dich

LSt.

85

449 W. 123rd, NY City.
16.2.39.

Lieber Freund!
Herzlichen Dank für Deinen Brief vom 15. d. M. Ich habe Dir aus vielen Gründen nicht geschrieben, u. a. darum, weil ich Dir geschrieben hatte (ohne Antwort zu erhalten). Ausserdem hätte ich, wenn ich geschrieben hätte, das Versagen der Ziege wieder auf das Tapet bringen müssen, und ich fürchtete, Dich mit diesem Biest bereits übersättigt zu haben – mit Lämmern oder Gänsen versorgst Du Dich besser selbst –. Kurz und gut, es wäre bengalisch (oder vielmehr, da das Bengalische zu den καλὰ gehört, es sich hier aber um ein ἀναγκαιότατον handelt, es ist von *höchster* Dringlichkeit), dass Du die Ziege an ihr Versprechen *nachdrücklichst* erinnerst. Sie hat mir damals (ca. 7. Januar) am Telephon gesagt, sie hoffe, mir das Geld innerhalb einer Woche schicken zu können. Ich habe seitdem *nichts* von ihr gehört. Die finanzielle Situation wird immer schwieriger – ich weiss wirklich nicht, was werden soll. Es hängt sehr viel davon ab . . . Ich will Dich nicht wieder mit Einzelheiten behelligen.

Natürlich würde ich mich *sehr* freuen, in St. Johns einen Vortrag halten zu können, vorausgesetzt, die Reisespesen (d. h. Coach hin und zurück für Mirjam und mich) würden vergütet. Könntest Du kostenfreie Unterkunft für uns beide für eine Nacht beschaffen? Mir wäre am liebsten, ein Samstag Abend in der zweiten Märzhälfte. Als Thema schlage ich vor: The study of classical political philosophy. Ich würde etwa ½ Stunde allgemein sprechen, dann etwa ¾ Stunde meine These am Beispiel der Kyropädie Xenophons illustrieren. (Man könnte das auch im Titel zum Ausdruck bringen, falls Du das für richtiger hältst.) Ein solcher Vortrag wäre mir *auch* darum lieb (abgesehen von der Freude, Dich wiederzusehen), weil so etwas auf Johnson und die New School Eindruck macht. Und damit komme ich zum eigentlichen Gegenstand dieses Briefes.

Es hat sich inzwischen herausgestellt, dass Johnson meine »Anstellung« als absolut temporär ansieht. Er erwartet, dass ich *spätestens* am Ende des 2. Jahres eine Anstellung irgendwo gefunden habe. Ich weiss im Augenblick niemanden, den ich angehen könnte. Vielleicht könnte ich mit Buchanan wegen eines nochmaligen Schrittes bei Mac

Keon sprechen. Meine Idee ist, dass ich irgendwo einen Sommerkurs geben sollte, in order to establish connections. Falls Du von irgendeiner diesbezüglichen Chance hörst, lass es mich, bitte, wissen. Übrigens hat Johnson jede Gehaltsaufbesserung für mich brüsk und endgültig abgelehnt.

Was *Spiegelberg* angeht, so habe ich irgendwann einmal ein sehr negatives Urteil über ihn gehört. Ich werde mich erkundigen und lass es Dich dann gleich wissen. Er solle ein Quatschkopf sein – ob noch Schlimmeres kann ich im Augenblick noch nicht mit Sicherheit sagen.

Ich habe rasend viel zu tun: Graduate lecture über Aristoteles (Ethik und Politik), Seminar über 2. Buch der Νομοι und Open Course über Utopias and political science. Dabei noch einen Aufsatz über Xenophons *Respubl. Lacedaem.* zu schreiben, in dem ich zu beweisen gedenke, dass dieses scheinbare Lob Spartas in Wahrheit eine Satire auf Sparta, bzw. auf den athenischen Lakonismus ist. Xenophon ist mein spezieller Liebling, weil er den Mut gehabt hat, sich als Idioten zu verkleiden und so durch die Jahrtausende zu gehen – er ist der grösste Gauner, den ich kenne – ich glaube, dass er in seinen Schriften genau das tut, was Sokrates in seinem Leben getan hat. Jedenfalls ist die Moral auch bei ihm rein exoterisch, und ungefähr jedes zweite Wort zweideutig. Καλοκαγαθια war im Sokratischen »Kreis« ein Schimpfwort, so wie »Philister« oder »Bourgeois« im 19. Jhdt. Und σωφροσύνη ist wesentlich die Selbstbeherrschung in der Äusserung der Meinungen – kurz, es gibt ein ganzes System von Geheimworten hier genau so wie bei Maimonides, also ein gefundenes Fressen für mich.

Übrigens wird es Dich interessieren, dass es im 1. Buch der Νομοι eine versteckte Beziehung auf den Schluss des Phaedon gibt, derart, dass man die Stelle ἐνεκεκάλυπτο γὰρ (118a6) nunmehr *versteht:* auch Sokrates versagt angesichts des Todes, *alle* Menschen erleiden eine Niederlage angesichts des Todes (Legg. 648d5–e5, zusammen mit 647e: der Furcht-Trank ist natürlich der Tod!), und es charakterisiert den Erzähler Phädon, dass er das nicht gemerkt hat und *daher* auch die Unsterblichkeitsbeweise akzeptiert (er erzählt eben *doch* ausserhalb Athens!). Die Beziehung ist um so bedachter, als ja die Νομοι auf der Fiktion beruhen, dass Sokrates aus dem Gefängnis zuerst nach Thessalien und dann nach Kreta geflohen ist – er flieht aber, weil er nicht sterben will –. Die Νομοι sind mir jetzt, glaube ich, klar (die Theologie des 10. Buches ist ein Teil des Strafrechts!). Die Πολιτεία *beginnt* mir klar zu werden. Meine Vermutung vom vorigen Jahr, dass ihr eigent-

liches Thema die Frage des Verhältnisses von βίος πολιτ. und βιος φιλοσ. ist, und dass sie einer radikalen Kritik und Verwerfung des polit. Lebens gewidmet ist, hat sich völlig bestätigt. Sie hat sich dahin präzisiert, dass sie einer Kritik der δικαιοσύνη gewidmet ist: die *Rep*. ist eine ironische Rechtfertigung gerade der ἀδικία, denn die Philosophie *ist* ἀδικία – das kommt wunderbar in der Thrasymachus-Diskussion heraus –. Die δικαιοσύνη *verliert* den Prozess, sie gewinnt ihn *nur* durch den Mythos am Ende, d. h. durch ein καλὸν ψεῦδος, d. h. durch eine Handlung, die strictly speaking ἄδικον ist. – Auch der θυμος ist rein ironisch! Die Unterscheidung zwischen επιθυμια und θυμος ist *nur exoterisch* zulässig, und damit bricht »*Glaukons*« καλλιπολις zusammen.

Doch zurück zum sogenannten Leben. Vergiss nicht 1) die Ziege und 2) den Vortrag. –

Mirjam und ich hoffen Dich, bald zu sehen, und wir freuen uns. Berthe und Martin werden Deutschland bald verlassen. Das Schicksal meines Vaters und Hannas ist noch *völlig* ungeklärt.

Herzlichst grüsst Dich Dein

Leo Strauss.

86

[New York] 28. 2. 1939.

Lieber Freund!

Ich war und bin entsetzlich im Gedränge – Mirjam hatte Stirnhöhlen-Katarrh, am 15.3. *muss* der Xenophon-Artikel fertig sein, die Geldangelegenheiten, von Deutschland, d. h. meinem Vater, ganz zu schweigen –; daher habe ich Deine Anfrage betr. Spiegelberg noch nicht beantwortet.

Ως συνελοντι ειπεῖν: ich höre eigentlich *nur* Negatives über ihn – allerdings habe ich keines Indologen Urteil erfahren können – »Quatschkopf«, »Schwätzer« etc.

Wie ich höre, wäre es mit Rücksicht auf Johnson *sehr* wichtig, wenn ich offiziell einen Vortrag in St. John's halten würde. Verliere also, bitte, die Sache nicht aus den Augen!

Ferner – das Geld, das Geld! Am 15. März beginnt der Abzug von 34 dollars monatlich (für den Vorschuss, den ich mir habe am Anfang geben

lassen) – dann gibt es *wirklich* keine Rettung mehr ausser der Ziege. Also, bitte, was Du tun willst, tue *rasch*!

Die Xenophon-Angelegenheit geht langsam, aber doch mit einer gewissen Stetigkeit voran: ich beginne Land (oder Meer) zu sehen. Es ist jetzt gar keine Frage mehr, dass der Sokrates Xenophons *identisch* mit dem Platonischen ist – nur zeigt Xenophon Sokrates *noch* verhüllter, *noch* mehr ὡς *φανερὸς* ἦν, als Plato. Und ausserdem ist er viel aristophaneischer (= obszöner) als Plato. Ich glaube, Du wirst sehr lachen, wenn Du meinen Aufsatz liest und dabei in den Text siehst (denn die Schweinereien werde ich natürlich nicht übersetzen).

Die Philologen sind unbeschreibliche Idioten!

Herzlichst Dein

LSt.

87

[New York] 10.3.39.

Carissime!

Misit capra trecentos. Ergo debeo tibi quindecim plus 45 quos debeo tibi iam pridem. Facit 60 quos remittam quam proxime. Gratias maximas! Maxime necessarium est actionem tui capraeque manere quam maxime celatam. Si nota publicaque fuerit, mihi summo damno erit quoad Novam Scholam.

Includo epistolam a Bertha tua conscriptam. Certiorem feci illam foeminam ubi terrarum verseris, non ignorans vos mutua affectione animarum, si minus corporum, coniunctos esse.

Quare non scribis de lectione mea apud tuos homines facienda? Mihi in animo est de Xenophonte verba facere; preferam ut de illius auctoris Respublica Lacedaemoniorum loquar, cum interpretationem huius opusculi poene perfecerim. Est illud opusculum Aristophanea quadam obscoenitate, iucundum lectu quidem. Sed non explanabo hoc punctum pueris tuis.

Vale!

L. S.

Videsne similaritatem scriptionis tuae Berthaeque?

88

[New York] Den 14. März 1939.

Lieber Freund!
Herzlichen Dank für Deinen Brief. Du weisst gar nicht, einen wie grossen Gefallen Du mir tust, indem Du die Angelegenheit meines Vortrags betreibst.

Ich lege Dir den Scheck für die 45 dollars bei. Herzlichen Dank für Deine Geduld!

In größter Eile.

Dein LSt.

89

[New York] March, 17, 1939.

Lieber Freund!
Der Brief, den ich Dir vor ein paar Tagen schrieb, steht in einem schreienden oder vielmehr bellenden Widerspruch oder Missverhältnis zu meinen Empfindungen: ich habe nicht im entferntesten den Grad meiner Dankbarkeit Dir gegenüber zum Ausdruck gebracht. Glaube mir, bitte, dass ich Dir von Herzen dankbar bin. Den Ursprung meines allzu hastigen Briefes von vorgestern oder dem Tag zuvor gehst Du nicht fehl in der Tatsache zu finden, dass der Augenblick seiner Abfassung fast unmittelbar mit der Ankunft unseres Hundes zusammenfiel, die uns begreiflicherweise in einen Zustand höchster Erregung versetzte. Um es mit einem Wort zu sagen: er ist entzückend. Er ist schwarz mit einigen weissen Flecken an Kopf, Hals und Füssen; die Schnauze hat die Farbe eines Apfelschimmels. Er ist gerade so zahm wie ein Apartment-Hund sein muss, im Essen etwas verwöhnt (Er bevorzugt Wurst, Schlagsahne und Hustenbonbons.), äusserst zutraulich, auch leidlich stubenrein. Kurz, wir haben uns in jeder Hinsicht verbessert. Falls Du, wie wir sehr hoffen, nächstens hierherkommst, wirst Du ihn ja persönlich kennenlernen. Und falls Du nichts dagegen hast, bringen wir ihn nach Annapolis mit.

Herzlichst grüsst Dich Dein

LSt.

90

[New York] 13. 4. 1939.

Lieber Freund!
Herzlichen Dank in Mirjams und meinem Namen für Deinen Brief vom 11. d. M. Ich werde *selbstverständlich* am Mittwoch, 3. Mai, in Annapolis sein. Mirjam kommt natürlich mit.

Als Titel des Vortrags schlage ich vor: The spirit of Sparta or the taste of Xenophon. Falls Dir dieser Titel zu vage vorkommt, so sage: Xenophon's *Constitution of the Lacedaemonians*. Könntest Du nicht die Studenten, die Du kennst, veranlassen, diese kurze Schrift Xenophons vorher in englischer Übersetzung zu lesen? Dann würde es für sie interessanter werden.

Ich bin sehr froh über die Aussicht, Dich wiederzusehen.

Ich würde vorschlagen, dass wir am *Mittwoch* ankommen, um *nach* dem Vortrag, am Donnerstag, Buchanan usw. zu sehen. Vielleicht bleiben wir bis Freitag.

Herzlichst grüssend

Dein

Leo Strauss.

P.S. Mirjam lässt Dich sehr bitten, ihr Hildes Adresse zu schicken.

91

[Poststempel New York: 1. 5. 1939 – Postkarte]

Wir kommen am Mittwoch, dem 3. Mai 1939, wenn alles gut geht, um 1.[16] in Camden Station Baltimore an. Ich weiss noch nicht, ob die Zeit Eastern Standard or Daylight Saving ist.

Wir freuen uns *sehr*.

Herzlichst und dankbarst

Dein

LSt.

92

[New York] Den 9. Mai 1939.

Lieber Freund!
Ich möchte Dir in unser beider Namen herzlichst für alles danken. Diese Tage in Annapolis waren *sehr* schön und haben uns in jeder Hinsicht wohlgetan. Besonders dankbar bin ich Dir für die Art, in der Du mich eingeführt hast. Grüsse die anderen sehr von uns, und danke ihnen allen nochmals sehr herzlich.

Der Besuch bei Edelstein hat die Erfrischung, die ich der Reise verdanke, ziemlich gespoilt. Es war vielleicht verkehrt, dass ich ihn nicht in seine Schranken zurückgewiesen habe. Wichtiger ist es für mich, den genauen Sinn seiner Argumente zu erinnern. Ich selbst erinnere mich nur an zwei Punkte: a) es sei fraglich, ob die Rep. Lac. überhaupt von Xenophon sei, und daher könne man sie nicht durch Rekurs auf andere Schriften Xen.' interpretieren; b) es sei gar nicht die scheinbare Intention der Schrift, Sparta oder Lykurg zu preisen. Erinnerst Du Dich noch an anderes? Sei doch so gut, mich es wissen zu lassen. Ich will mir die Sache noch einmal genau überlegen, bevor ich mich über die Drucklegung des Aufsatzes entscheide. Und das muss *sehr* bald geschehen.

Herzlichst grüsst Dich Dein

L. S.

93

[New York] 29. 5. 1939.

Lieber Freund!
Hoffentlich bist Du gut nach Hause gekommen. I enjoyed it very much to have a talk with you, Mirjam regretted very much to have missed you, and we enjoyed both very much your raisins and nuts and chocolate cakes.

Das Semester nähert sich nun seinem Ende, und wir beginnen mit der Organisation unseres Ferienaufenthalts. Die Verwirklichung unserer Pläne hängt entscheidend von der Ziege und also von Dir ab. Darf ich Dich fragen, wie es steht? Lass mich das, bitte, *umgehend* wissen.

Inzwischen ist mein Opuscululum Xenophonteum zum Druck angenommen worden.

Wann kommst Du nach New York? Wann dürfen wir Dich erwarten? Lass uns, bitte, auch dies wissen.

Leb wohl! Mit herzlichen Grüssen von uns allen

Dein

Leo Strauss.

94

c. o. Mr.Galocy, Wiccopee near Fishkill, N. Y.
25.7.39.

Lieber Freund!

Dein vom 21. d. M. datiertes Luftpostschreiben kam heute früh hier an, also zur selben Zeit, zu der es als gewöhnlicher Brief hier angekommen wäre: Du hast also 3 cents einfach in die Luft geschmissen. Du siehst, dass der Mann, dem Du Deinen Leib und Deine sterbliche Seele verdankst, (Dein werter nūs ist bekanntlich von der Tür her hereingekommem), nicht völlig unrecht hat.

Dein Brief hat uns sehr erfreut und belehrt. Der nicht erfreuliche Teil, der sich auf Deutschland bezog, überraschte uns natürlich gar nicht. Es wird dort alles seinen Weg weitergehen.

Was I. Warburg angeht, so hat sie selbstverständlich das Geld nicht geschickt. Infolgedessen werde ich am 15.8. in einer verzweifelten Lage sein. Kannst Du mir helfen? Ich brauche 100 dollars. Ich kann das Geld bis 1.1.40 zurückzahlen, Teile schon früher. Bitte, bitte, tue, was Du kannst.

Mit den Colleges steht es nun fest. Es sind: Amherst, Hamilton, Union, Middlebury, und Wesleyan University. Ich soll in Hamilton, Middlebury und Union je 6 Wochen, in Wesleyan 3 Wochen, und in Amherst den Rest des Jahres lehrend verbringen. In der New School gibt es eine ganze Partei, die über meinen Weggang und Johnsons Verhalten mehr oder minder empört ist.

Pines' Adresse ist: 24 Avenue Du 11 novembre,
Bellevue,
Seine et Oise, France.

Nachdem ich nun seit Wochen im Xenophon stecke, und mich ganz sicher fühle, habe ich den Aufsatz nunmehr wieder vorgenommen und druckfertig gemacht. (In der Zwischenzeit hatte ich ihn zurückgezogen, er kommt daher nicht in die September-, sondern in die November-Nummer. Es war eine erhebliche Aufregung, im Hause Strauss im Zushg. damit.) Was Xenophon angeht, so habe ich, bei der Hera, nicht übertrieben: er ist ein ganz grosser Mann, Thukydides und selbst Herodot nicht unterlegen. Die sog. Mängel seiner Historien sind ausschliesslich Folgen seiner souveränen Verachtung der lächerlichen erga der kaloikagathoi. Ausserdem sagt er das alles, wenn man sich nur die Mühe nimmt, die Augen aufzutun, oder wie er es nennt, wenn man sich nicht mit dem akouein begnügt, sondern willens ist zu *sehen*. Die Identität des Xenoph. und des Platon. Sokrates steht ausser Zweifel: es ist derselbe Sokrates-Odysseus bei beiden, auch die *Lehre*. Das Problem der Memorab. ist identisch mit dem der Politeia: das problematische Verhältnis von dikaiosyne und aletheia, oder von praktischem und theoretischem Leben. Die Technik Platos und Xenophons ist weitgehend identisch: keiner schreibt in seinem eigenen Namen: der Verf. der Memor. ebenso wie der Anabasis ist *nicht* Xenophon, sondern ein anonymes ego; in den Memor. ist Xenophon der einzige synōn, den Sokrates als »Tor« bezeichnet. Was nē kúna angeht, so macht das Xen. folgendermassen: er lässt Sokrates eine Fabel erzählen, innerhalb deren ein Hund Beim Zeus schwört! Dieses Beispiel zeigt wohl am deutlichsten, was für ein Hund Xenophon ist. Kurz, er ist ganz wunderbar und nunmehr mein unbestrittener Liebling.

Wir haben hier drei Hunde: 1) Schwulch, der sich als ein fabelhafter Wächter entpuppt hat und sich immer tiefer in unseren Herzen einnistet; 2) ein wunderschönes Weibchen, das uns adoptiert hat, da sein früherer Herr in dem jetzt von uns bewohnten Hause gestorben ist, ein Tier von einem grossartigen Charakter, an Aspasia gemahnend, d. h. etwas unzüchtig und sehr klug; 3) ein puppy unseres landlord's, der genau so wie Glaukon der Sohn des Ariston ist: thymoeides, Liebhaber von opson, rührend lächerlich, aber unendlich süss.

Unter diesen Umständen sind wir nicht allzu unglücklich. Ganz glücklich ist von uns dreien natürlich nur Thomas, der sich dem fun hemmungslos ergibt. Mirjam hat sich gesundheitlich gut entwickelt, obwohl sie von einer Schlange gebissen zu sein glaubte und auch sonst mancherlei Beschwerden hat. Im übrigen hat sie gute Fortschritte im

Verständnis Xenophons gemacht, so zwar, dass sie Dostojewski nicht mehr mag.

Herzlichst Dein

LStrauss.

Hinweis auf den problematischen Charakter des ἀνδρεια-Ideals.

95

c. o. Mr.Galocy, Wiccopee near Fishkill, N. Y.
7.8.39.

Lieber Freund!

Meinen herzlichsten Dank für Dein liebes Schreiben vom 2. d. M. Die Geldangelegenheit ist inzwischen dadurch erledigt worden, dass ich eine Vorauszahlung von Friess bekomme. Es ist so gut wie sicher, dass ich im Lauf des nächsten Jahres in Schwierigkeiten gerate; ergo . . . Garantiert sind mir nur 2000. Es besteht eine vage Hoffnung auf eine minimale Erhöhung.

Zuerst gehe ich nach Hamilton. Dort soll ich über early Greek philosophy and political thought vor 22 Studenten lesen. Ausserdem soll ich ein paar public lectures halten (ich habe vorgeschlagen: on the Socratic problem).

Was Du über Taylor schreibst, entspricht völlig meinem Eindruck, der sich auf seine Nomoi-Übersetzung und einen Aufsatz über Hobbes stützt: er ist einer der grössten und zugleich malignantesten Idioten, die dieser Planet aufzuweisen hat. Was Galens Timaios-Kommentar angeht, so weiss ich nur, dass er druckfertig ist; von seinem Erscheinen ist mir nichts bekannt.

Die Hitze ist augenblicklich fürchterlich: richtiges Gesetzgebungswetter, d. h. Wetter, in dem man Schatten braucht. (Cf. Plato's *und Cicero's* Legg.) Trotzdem habe ich angefangen, einiges über die Memorabilien zu notieren. Das grosse Problem ist, in welchem Sinne der Satz, dass Sokrates sich nur um die ethika gekümmert habe, – in welchem Sinne dieser durchaus falsche Satz nun doch auch wieder richtig ist. Die allgemeinste Antwort ist klar: anthropos–logos–on. Von besonderer Bedeutung ist das Problem der philia, insofern das Verständnis dessen, was philia ist, die Theologie des Mythos zerstört: das Höhere kann nicht

»Freund« des Niederen sein; ergo: Leugnung der Providenz. Dieses ist, glaube ich, der zentrale Gedanke der Memor.

Unerhört grossartig ist das Theodote-Kapitel: das Gespräch, in dem Sokrates einer schönen Frau, die mit jedem, der sie überredet, schläft, zeigt, wie sie sich Freunde erwerben kann, während er seinerseits ihr Verlangen, zu ihr zu kommen, rundweg ablehnt, ihr nur bedingterweise erlaubt, zu *ihm* zu kommen. Diese Theodote ist die Tugend: denn die Tugend hat keine Freunde, die sie von sich aus erwerben könnte; nur Sokrates' Odysseische Beredsamkeit kann ihr Freunde erwerben, während er selbst sie sich vom Leibe hält. Lies doch einmal dieses Kapitel (III 11). Jedenfalls glaube ich, Xenophons Sokratische Schriften im wesentlichen verstanden zu haben; auch Anabasis, Hellenika, Cyropädie und einige der kleineren Schriften. Am schwersten sind die Hunde- und Pferde-Schriften. Nur so viel glaube ich zu sehen, dass die Schrift über den Hipparchen das Problem des Schriftstellers behandelt: die einzelnen berittenen Männer die einzelnen logoi. Weiteres wird die Zukunft lehren.

Ich wünschte, Du könntest mir sagen, was es denn nun eigentlich mit dem Timaios auf sich hat.

Lass bald wieder von Dir hören.

Herzlichst Dein

Leo Strauss.

Ich bin jetzt aufgefordert worden, charge of the department of philosophy der Universal Jewish Encyclopedia zu übernehmen. Falls ich das mache, könnte ich z. B. Boschwitz etwas helfen. Der Vorschlag geht auf Wolfson zurück.

In dem Kynegetikos Xen.' steht u. a. dieser Satz: οὐ λανθάνει δέ με ὅτι καλῶς καὶ ἐξῆς γεγραμμένα φήσει τις ἴσως τῶν τοιούτων (sc. von denen, die vituperant Sophistos, sed non vituperant philosophos) οὐ καλῶς οὐδ' ἐξῆς γεγράφθαι. (»Es entgeht mir nicht, dass jemand von diesen (Anhängern der Philosophie) vielleicht sagen wird, dass schön und in ordentlicher Folge geschriebene Sachen *nicht* schön und in ordentlicher Folge geschrieben seien.«) Der Text gilt – natürlich! – für korrupt.

96

Den 14. August 1939.

Lieber Freund,
diesmal möchte ich Dir einige Ergebnisse meines Timaios-Kopfzerbrechens mitteilen, nicht nur, um Dich zu erfreuen, sondern auch, um mir selbst eine gewisse Klarheit zu verschaffen. Wie die Dinge liegen, bist Du wahrscheinlich der einzige Mensch, der mir glauben wird. Ich glaube etwas über den »Rahmen« des Timaios verstanden zu haben, und das würde natürlich mehr als der blosse »Rahmen« bedeuten. – Die erste Frage bei der Lektüre ist die: was soll die Atlantis-Geschichte *vor* der Timaiosrede? Einige ganz schlaue Leute haben sie bekanntlich an den Anfang des »Kritias« versetzen wollen. Was an der Atlantis-Geschichte auffällt ist die Betonung des »Alten«, des Ur-Alten. Der Sprecher ist Kritias. Der Zeit nach kann dieser Kritias in der Tat nicht der »Tyrann« sein, er ist anders charakterisiert, ist zu alt und, bei aller Gleichgültigkeit gegen »Chronologie« innerhalb der Dialog-Texte, der »Tyrann« passt überhaupt nicht in die Sache hinein. Aber damit kann man sich natürlich nicht beruhigen. Angenommen, es sei *nicht* der Tyrann Kritias, warum dann ein anderer Kritias, der a) Grossvater des Tyrannen ist, und b) selbst wiederum einen Grossvater Kritias hat? Und dann die erste Frage: wenn er das »Programm« entwickelt, gemäss welchem Sokrates seine »Gastgeschenke« vorgesetzt bekommen soll, so kommt ihm die *zweite* Rede zu, er nimmt aber faktisch das Wichtigste als *Erster* in seiner Erzählung vorweg. Und der »Kritias« selbst bleibt Fragment . . . Natürlich ist es möglich, dass es ein »natürliches«, nicht beabsichtigtes Fragment ist. Warum nicht? Aber immerhin, es leuchtet einem nicht recht ein, zumal der Timaios und der Kritias bestimmt *nicht* die allerletzten Werke Plato's sind. Ausserdem fehlt der »Hermokrates«, der im »Kritias« fest versprochen zu sein scheint (108 A–D) und ja auch aus dem von Kritias im »Timaios« entwickelten »Programm« sich sozusagen mit Notwendigkeit ergibt. Allerdings ist aus dem »Programm« (Tim. 27 A–B) nicht recht zu ersehen, worüber Hermokrates sprechen soll.

Am Tage vorher waren Kritias, Timaios und Hermokrates Gäste des Sokrates. Heute ist Sokrates bei ihnen zu Gast. Gestern war noch ein »Vierter« da, heute ist er »krank«. – Kritias ist also der Grossvater des »bekannten« Kritias (und hat selbst einen weiteren Kritias zum Grossva-

ter). Timaios ist unbekannt, ich meine »historisch«, stammt aber jedenfalls aus Unteritalien. Hermokrates ist den Athenern (und darum uns) sehr gut bekannt: er hat sie in Sizilien verdroschen – ein tüchtiger Feldherr. Warum diese Kombination?

Die Antwort ist: die drei vertreten – Kronos, Zeus und Ares. »Gestern«, als Sokrates über die Politeia sprach, waren die drei »Götter« bei Sokrates zu Gast, »heute« ist Sokrates bei den »Göttern« zu Gast und wird »göttlich« bewirtet. Kronos ist der Älteste bekanntlich, er muss also – gerade in der Zeit – *voran*gehen. Er ist der Vater von Jupiter und Ares, als »Kritias« der *Wirt* der »Fremden« Timaios und Hermokrates. Er ist düster und liebt die Nacht. Daher überlegt sich »Kritias« die alte Geschichte in der Nacht (26 B). Er gehört in die alte, alte Zeit – wie die Geschichte, die er erzählt und an deren Ende Athen und Atlantis in die Tiefe verschwinden – wie er selbst der Sage nach. Aber, laut – nachweislicher – »orphischer« Interpretation, Kronos wird immer wieder »verjüngt« – es gibt immer wieder »Kritias«. Und *auch* der »Tyrann« Kritias trägt Kronos-Züge: der Kritias des »Timaios« ist alle möglichen »Kritiasse« in einem. Es kommt ihm durchaus zu – wie dem Tyrannen Kritias – über »staatliche« Dinge zu sprechen. Der Kritias des »Timaios« *und* des »Kritias« berichtet über eine »gute, alte Zeit«, über eine Lebens-Periode, die *sprichwörtlich* als ὁ ἐπὶ Κρόνου βίος bezeichnet wird. Und nicht zu vergessen ist, dass für die Griechen – obgleich die Etymologie gar nicht stimmt – Kronos mit Chronos zusammenhängt. – Timaios' Zeus-Rolle ergibt sich aus seiner Rolle im Dialog selbst: er ist der »Vater« des Alls (»Der Götter und der Menschen«) – wenn auch nur τῷ λόγῳ (27 A) –, er schildert den Bau und die »Entstehung« des sichtbaren Kosmos. – Hermokrates ist nichts als Krieger. Dass er sich für die hier in Frage kommenden Gespräche eigne, ist die Meinung »Vieler« (20 B). Der Witz ist der, dass er garnicht »zu Wort« kommt. – Es sind drei »Götter«, mit denen Sokrates zusammen ist, drei »Herrscher«, die sich von Sokrates über wahre Herrschaft gestern belehren liessen und ihn »heute« über sehr fragwürdige Dinge belehren. Und ulkig genug sagt Kronos-Kritias im »Kritias« (107 A/B): περὶ θεῶν γάρ, ὦ Τίμαιε, λέγοντά τι πρὸς ἀνθρώπους δοκεῖν ἱκανῶς λέγειν ῥᾷον ἢ περὶ θνητῶν πρὸς ἡμᾶς. »Wir« sind nämlich die »Unsterblichen« (vgl. auch Tim. 27 C/D: das zweideutige Wort ἑπομένως). Im übrigen zieht sich durch den ganzen Dialog die Verspottung der »Götter« durch.

Nun sind aber Kronos, Zeus und Ares nicht nur die alten »Götter«, sondern viel »wahrere« Götter, nämlich die entsprechenden *Planeten*.

Und zwar bilden Saturn, Jupiter und Mars gemäss der »Astronomie« des »Timaios« selbst *zusammen mit dem Mond* eine Gruppe der Planeten, während Sonne, Venus und Merkur eine andere (mit derselben Geschwindigkeit kreisende) Gruppe darstellen. Aber Selene ist erstens einmal »weiblich« und zweitens gar kein »Götter«-Name. Daher ist »der Vierte« »krank« – womit der Dialog unmittelbar beginnt.

Das ist also der »Rahmen« des Timaios. Ich möchte auch noch auf die wahrscheinlich nicht zufällige Alliteration *Kr*onos – *Kr*itias hinweisen und auf den Zusammenhang von *Tim*aios und timē.

Was hältst Du davon? Wie passt das mit Deiner »Esoterik« zusammen?

[Jacob Klein]

97

Wiccopee, den 18.8.39.

Lieber Freund!
Leider muss ich Dich nochmals um Geld angehen. Mirjams Schwester Berthe ist in England, und ich schulde ihr 58 dollars, und ich muss ihr diese Summe am 1.9. überweisen, ohne sie dann schon zu haben. Ich werde sie haben, sobald Friess von Columbia zurück ist, d. h. spätestens Mitte September. Es würde sich also darum handeln, dass Du mir für 2 Wochen 58 dollars leihst. Bitte, erfülle mir diese Bitte. Sende den Scheck hierher (bzw. money order nach Hopewell Junction, N. Y.), falls er bis spätestens 30. d. M. hier sein kann. Am 31. gehen wir nach New York zurück.

Was die jüdische Encyclopädie angeht, so möchte ich Dich unverbindlich anfragen, ob Du bereit wärest, einen Artikel über Husserl zu schreiben. Die Lebensdaten könntest Du ja leicht von seinem Sohn erfahren. Und was seine Lehre angeht, wer könnte sie besser darstellen als Du, der Du sie von der Muttermilch an eingesogen hast, der Du ihre Vor- und Hintergründe überschaust wie keine zweite sublunare Intelligenz. Ausserdem würdest Du eine mizwe tun (ein kalon). Ausserdem bekämest Du cash (ein agathon).

Es ist hier entsetzlich heiss und feucht. Man wird bisweilen buchstäblich des Lebens müde. An stetiges Arbeiten ist kaum zu denken. Meine Xenophonstatistik (Gebrauch von dialegesthai, philoi u. a. wich-

tigen Wörter) kommt kaum vom Fleck. Immerhin habe ich inzwischen die Memor. ganz verstanden, wenn ganz verstehen bei solchen Büchern identisch ist mit: den Aufbau verstehen. Die Übereinstimmungen mit Plato sind ganz erstaunlich, bisweilen so erstaunlich, dass man sich erstaunt fragt: sind denn Xenophon und Plato überhaupt verschiedene Personen? Die Verwandtschaft hängt zweifellos damit zusammen, dass ein erheblicher Teil der Lehre sowie der Tricks auf Sokrates selbst zurückgeht, andererseits ist ein gewisser gegenseitiger Einfluss nicht auszuschliessen. Das Unerhörteste ist, dass Xenophon (im Symposion) sich selbst über Plato äussert! Wenn man dergleichen »äussern« nennen kann. Im Symposion stellt er die Trias Sokrates-Plato-Xenophon in Karikaturen da. Die Karikatur von Sokrates ist Heinrich Maier, ich meine Antisthenes. Die Karikatur Xen. ist der Spassmacher Philippos (d. i. Pferdefreund), der sich nur dann enthüllt, wenn er Leute lachen machen kann. Die Karikatur Platos ist – der Syrakusaner, der thaumata vorführt, der auf eine merkwürdige Weise mit den Anklägern des Sokrates identisch ist (denn er hat ja die Apologie geschrieben – das steht natürlich nicht da!), und dessen haupt-thauma die Vorführung von Dionysos und Ariadne ist. Dionysos ist natürlich Dionysios (Epikur nannte Plato Dionysokolax mit Rücksicht auf a) sein Mimentum, b) seine Beziehung zu Dionysios. Der Witz stammt also nicht von Epikur, sondern von Xenophon.) Nun, im Sympos. sagt Sokrates zu Philippos, der, um Sokrates gegen den anklagenden Syrakusaner zu verteidigen, den Syrakusaner durch Vergleiche lächerlich machen will, folgendes: »Du würdest ihn schmähen, wenn Du in irgendeiner Hinsicht besser als er zu sein behauptest.« Wenn dies nicht das sublimste Lob ist, das je geschrieben worden ist, weiss ich nicht, welches es sein sollte. – Da wir gerade bei Esoterik sind, epaggelomai den Don Quixote verstanden zu haben. Der Schlüssel ist dies: das Buch ist das Werk zweier Autoren, des Cervantes und des Sid Hamed, d. h. eines Christen und eines Muslim. Nun nimm die künstliche Spaltung des einen Autors zurück, so siehst Du, dass der Autor sowohl Christ als auch Muslim ist, d. h. keines von beiden. Der Autor ist also ein Philosoph, und Don Quixote stellt den Religionsstifter dar und Sancho Panza den Gläubigen. Und zwar ist Don Quixote die Synthese von Christentum (traurige Gestalt) und Islam (heiliger Krieg); er ist seinen Vorgängern dadurch überlegen, dass er ausserdem noch gebildet und höflich ist. Dulcinea ist Maria. Die Anspielungen auf die Reformation z. B. sind Legion. Bedenke auch die Rolle der *Bücher* im Don Quixote: Christentum und Islam beruhen auf

Büchern. Die Taten des Don Quixote sind die Wunder. Lies das Buch gelegentlich noch einmal, und Du wirst sehen, dass es sich so verhält.

Schreibe bald. Herzlichst grüsst Dich von uns allen

Dein

LSt.

98

Hamilton College, Clinton, N. Y.
10.10.39.

Lieber Freund!

Du wirst mir zürnen, um mich poetisch auszudrücken. Aber es war mir beim besten Willen nicht möglich, und es wird auch dann erst möglich sein, wenn mir das College das Honorar gegeben hat. Ich flehe zum Himmel, dass Du nicht hungern, dursten oder frieren musst. Verzeih viele Male.

Ich bin allein hier. Mirjam hat sich in NY eine kleinere Wohnung genommen (511 West 232nd, Apt. 21-A). Das College hier ist ein college; mehr kann ich mangels Vergleichsmöglichkeiten nicht sagen. Nur dies steht fest, dass es sich mit Deinem schlechterdings nicht vergleichen lässt. Ich fühle mich ziemlich verloren, aber die Bibliothek ist gut und das Leben billig. Ausserdem höre ich, dass die Landschaft schön ist, was ich unbesehen glaube.

Ich eile zur Sache. Du machtest in Deinem letzten Brief einige änigmatische Andeutungen (entschuldige den Pleonasmus) betr. den Timäus. Ich bin seitdem im höchsten Masse neugierig? Das Fragezeichen ist eine Fehlleistung: »Es« antizipierte die Frage. Verhält es sich so, dass die Differenz zwischen Plato und Arist. erheblich kleiner ist, als Du sagen wir vor 3 Monaten angenommen hast? Bitte, beantworte mir diese Frage mit einiger Ausführlichkeit.

Inzwischen habe ich mich mit einem Buch befasst, von dem ich a priori glauben möchte, dass es unentbehrlich zum Verständnis des Timaeus ist: Hesiod[s] Theogonie. Es ist natürlich keine Theogonie, wie bereits der Titel beweist (denn welcher gute Autor zeigt das Thema im Titel an, statt es den Leser finden zu lassen), sondern eine Beantwortung der Frage, welches die ersten, die ungeborenen Dinge sind, ferner eine Beleuchtung der Olympischen von dieser Frage her, und endlich eine

Aufklärung darüber, was diese Fragen und Antworten, d. i. was Weisheit bedeutet. Die ersten Dinge sind nicht die Götter, sondern solche Dinge wie Erde, Himmel, Sterne, Ocean, die an einer Stelle ausdrücklich von den theoi (haplōs) unterschieden werden. Der Schlüssel zum Buch sind – die Musen, auf die als das Hauptthema ausdrücklich hingewiesen wird. Die Musen haben eine zwiefache Genealogie: 1) exoterisch stammen sie von Zeus und Mnemosyne ab; 2) esoterisch sind sie Sprösslinge des Ocean. Wie das zusammenhängt, wirst Du auf der Basis des Anfangs der Odyssee, sowie der Bemerkungen im Theätet und in der Metaph. über den Ursprung von Thales' Satz sofort erraten. Dass das Ganze eine Mischung von Wahrheit und Lüge ist, wird deutlich in der Offenbarung an Hesiod (vv. 26–28) gesagt (die Interpretation bei Jaeger, Wilamowitz und allen anderen stellt den Sachverhalt völlig auf den Kopf). Was Hesiod über die ersten Dinge selbst wirklich dachte, weiss ich nicht: Plato sagt im Cratylus, wenn er auf diese Frage zu sprechen kommt, »oimai«. Was ich aber mit Sicherheit weiss, ist, was es mit den Erga und Hemerai auf sich hat. Du warfst einmal die Frage auf, was der Titel bedeute. Die Antwort: ersetze nur jedes Glied durch sein aus dem Gedicht selber nachweisbares Gegenteil: epē kai nyktes, d. i. verhüllte Reden. Das Thema ist: ein Agon zwischen Nachtigall und Falken, d. i. Sänger und König, mit einer exoterischen Moral für hoi polloi (der letztere Punkt, der exoterische Charakter des Lobes der Arbeit liegt beinahe auf der Oberfläche). Und Hesiod ist ausdrücklich der Sänger.

Um es kurz zu sagen, was Plato im Theätet über die Dichter der Vorzeit sagt, dass sie nämlich die Philosophie durch Dichtung verhüllt hätten, lässt sich, was Hesiod angeht (der auch in der Rep. irgendwo in der Mitte einer Aufzählung vorkommt,) wirklich *beweisen*. Ich bin überzeugt, dass es bei Homer nicht anders ist. Lies einmal den Schild des Achilles! Und die Selbstidentifikation mit Odysseus in der Odyssee, und die merkwürdige Tatsache, dass Thersites die Wahrheit *sagt*. Die Orientierung an Shakespeare, d. h. an der Superiorität des Bildes über den Gedanken, ist ein Unglück für das Verständnis der als Dichtung verkleideten Weisheit.

Im Zusammenhang meiner Vorlesung (griech. Philos. bis Plato einschliesslich in 6 Wochen!) habe ich seit Natorps Zeiten zum ersten Mal wieder Parmenides' Fragmente gelesen. (Was Reinhardt über Parmenides sagt, steht doch weit, weit über dem Niveau alles dessen, was sich Jaeger jemals auch nur hinsichtlich seiner eigenen Leistung gewünscht haben kann). Die Verwandtschaft mit Hesiod rückwärts und Plato

vorwärts ist in die Augen springend. Ist Dir übrigens aufgefallen, dass in der Einkleidung alles weiblich ist: die Göttin und *die* daimon und die Sonnenmädchen und die Pferde und Anagke und Dike und Moira, Parm. ist das einzige männliche Wesen, das vorkommt. Die Interpretation steht in A 52f: Die Weiber sind »wärmer« (d. i. lichthafter) als die Männer. Ein Meilenstein in der Kritik der andreia. Der Satz selbst ist so ironisch wie was in der Rep. über die Gleichheit der Weiber gesagt ist – der Hintergrund ist in beiden Fällen derselbe. Und noch einiges, was man nur sehen kann, wenn man nicht an »die Griechen«, sondern an die Philosophie glaubt. (Lache nicht über Deinen kleinen Freund, der inzwischen ins Schwabenalter getreten ist.)

Ich bleibe bis zum 9. Nov. hier, gehe dann für 2 Tage nach NY, und am 12. nach Union (Schenectady). Schreibe einmal.

Von Bettina und meinem Vater hatte ich ganz gute Nachricht. Kraus hat Guttmann in Jerusalem gesprochen. Guttmann sagte ihm, dass er einen Artikel gegen mich schreibe, worauf K. ihm erwiderte, dass es zu spät sei, da ich inzwischen eine neue Maimonides-Interpretation hätte.

Leb wohl. Herzlichst Dein

Leo Strauss.

99

[Hamilton College, New York] October, 25, 1939.

Lieber Freund!
Ich weiss, dass diese Anfrage sinnlos ist, aber ich muss sie machen. Eine Husserl-Gedenkschrift (in englisch) soll hier in USA herauskommen. In spätestens 14 Tagen müssen die Aufsätze vorliegen. Könntest Du etwas schreiben (20 Tippseiten), vielleicht über Husserl und die Geschichte der Philosophie (im Zushg. mit dem Geometrie-Aufsatz insbesondere). *Falls* Du das wolltest und könntest, solltest Du sofort, unter Berufung auf Felix Kaufmann, an Prof. Marvin Farber, Univ. of Buffalo, Buffalo, N. Y. schreiben. Soweit der Auftrag. Aber Du wirst vermutlich, viâ Husserl, mehr darüber wissen.

Heute früh bekam ich einen Brief von dem Arzt, der Mirjam gerade untersucht hat: die Angelegenheit ist alles andere als in Ordnung. Eine Operation ist glücklicherweise nicht notwendig, bzw. nicht möglich, aber das Ganze ist sehr beunruhigend: Verwachsungen mit Eiter und

Gefahr eines Darmverschlusses! Es soll jetzt ein Versuch mit Bestrahlungen gemacht werden. Ich weiss nicht recht, warum ich Dir das schreibe, aber Du wirst schon verstehen.

Meine Arbeit geht nur ganz, ganz langsam voran. Gibt es δυσσυνετα διαγράμματα als terminus (»schwer zu kapierende Figuren«)? Kann das bedeuten: Grössen, die nicht numerisch ausdrückbar sind? Das hängt doch irgendwie mit Pythagoras zusammen? Auf alle Fälle habe ich völlig unabhängig davon genügend Indizien für den pythagor. Hintergrund der *Sokrat*. Philosophie aus *Xenophon*. Er ist ganz grossartig.

Übrigens habe ich jetzt das Symposion *im Prinzip* verstanden: es ist die »authentische« Aufklärung über die Mysterienschändung des Alkibiades; nicht Alkibiades, sondern Sokrates hat das Geheimnis der Mysterien ausgeplaudert. Es ist das ein Fall der berühmten Tatsache, dass der wirkliche »Ankläger« des Sokrates Plato ist.

Entscheidend ist die Ersetzung der Γῆ im Plutos-Mythos durch πενία: *das* ist die Blasphemie.

In 8 Tagen bekommst Du Dein Geld. Herzlichen Dank für Deine grosse Geduld.

Herzlichst Dein Freund

LSt.

100

[Poststempel Clinton, N. Y.: 27. 10. 1939 - Postkarte]

Misi pecuniam – dic quam celerrime an advenerit. Oblitus sum totius Latinitatis – o me miserimum.

Vale!

LS.

101

7.11.39.

Lieber Freund!

Warum hast Du mir nicht den Empfang der 58 $ bestätigt? Ich bin *sehr* in Sorge deshalb – bitte, schreibe mir ein Wort darüber.

Ich verlasse am Freitag früh Hamilton und fahre für 3 Tage zu Mirjam. Adresse: Apt. W-21, 511 West 232nd Street, New York City.

Vor 3 Tagen bekam ich einen vom 14.10. datierten Brief von Kojevnikoff. Er bittet mich um folgende Gefälligkeit: »Klein, dont je ne connais pas l'adresse, voudrait certainement écrire à Mlle. Fiele. Je lui rappelle qu'elle habite au N° 18 du Breitenbachpl. Si K. lui écrit, je serais bien content s'il lui transmet mes amitiés.

»Quant à moi, je suis dans l'ignorance absolue de mon sort. J'ai un »fascicule bleu« avec »affectation réservée«, mais j'appartiens au service armé, étant simple soldat d'infanterie. On va certainement me rappeller. Mais quand – personne ne le sait. Par ailleurs, j'ai une bourse de 12 000,– fr. et le traitement de ma bibliothèque, de sorte que ma situation financière est assurée. Mais il est difficile de travailler dans ces conditions.«

Mir geht es schlecht – nichts als Sorgen (mein Vater, Mirjams Gesundheit, kein Job, kein Geld), keine Möglichkeit, meine Arbeit fortzusetzen – schreibe bald.

Dein Strauss.

102

[Union College, Schenectady] Den 28. 11. 1939.

Lieber Freund!
Du hast mich immer noch nicht wissen lassen, ob Du die $ 58 bekommen hast. Ferner hast Du mir noch nicht den Empfang meines Xenophon-Aufsatzes bestätigt. Und Du kannst Dir doch denken, mit welcher Spannung ich einer Stellungnahme Deinerseits zu diesem gewagten Stückchen entgegensehe. Es wäre schön, wenn Du Dir die Mühe nähmest, Xenophon's *Resp. lac.* einmal anzusehen, denn ich bringe ja nur einen Teil der Argumente. Und ausserdem berücksichtige, bitte, ehe Du urteilst, die Anmerkungen zu meinem Aufsatz. Edelstein zögert nicht, sein seiner Absicht nach vernichtendes Urteil, das sich auf das Anhören etwa der Hälfte des Aufsatzes (ohne Fussnoten) und auf eine mehr oder minder vage Erinnerung an den Text selbst gründet, sozusagen zu veröffentlichen: er hat zu Salomon gesagt, die Faculty hätte, bevor sie den Artikel annahm, einen klassischen Philologen als Gutachter zu Rate ziehen sollen! Was bei einem solchen Gutachten von

Fachleuten, die ja alles von vornherein wissen und zwar so, dass sich z. B. im Pauly-Wissowa kein noch so kurzer Artikel s. v. »esoterisch« oder »exoterisch« findet, herausgekommen wäre, zeigt Edelsteins eigenes Verhalten am besten. Ich werde mich auf allerlei gefasst machen müssen. Um so mehr, als sich die Entfernung von der herrschenden Meinung von Woche zu Woche vergrössert. Betreffend Hesiod schrieb ich Dir schon. Inzwischen bin ich fest davon überzeugt, dass *alle* platonischen Briefe (auch der erste) echt sind: sie sind das platonische Gegenstück zu Xenophons Anabasis: sie sollen zeigen, dass der Autor nicht durch Sokrates korrumpiert worden ist: während sich der Autor in den Dialogen konstant verhüllt, ist der Zweck der Briefe wie auch der Anabasis zu zeigen, dass der sich Verhüllende absolut harmlos, absolut *normal* ist. Er enthüllt sich als normal, indem er die 3 ersten und den letzten Brief an einen Tyrannen (Dionysius) schreibt; ferner: die Briefe, die an Philosophen gerichtet sind, behandeln *ausschliesslich* πολιτικά; von Philosophie ist nur in Briefen an πολιτικοι die Rede, und zwar so, dass genauere Lektüre die Fiktion, auf der das Ganze beruht, völlig zerstört: der 7. Brief ist genau in der Mitte! – Übrigens spielt bei Xenophon die »Zahlenmystik« eine erstaunlich grosse Rolle – besonders scheint die 7 ein Symbol für Exoterisches zu sein (genau wie bei Maimonides!). Das Verhältnis Sokrates–Plato–Xenophon–Antisthenes lässt sich auf Grund von Xenophons Symposien völlig aufklären: Antisthenes hat nur den exoterischen Sokrates verstanden (er liebt nur sein σωμα, sein κάλλος, nicht seine ψυχή; und Sokrates hat dem Antisthenes Reichtum in sehr grosszügiger Weise, ἄνευ ἀριθμοῦ καὶ σταθμοῦ, gegeben); Xenophon ordnet sich Plato unter! Wie ich das irgend jemandem glaubhaft machen kann ausser Dir, das weiss ich allerdings nicht.

Riezler hält meine These für »wahrscheinlich«, würde sein Urteil am liebsten von demjenigen K. Reinhardts abhängig machen. Ascoli verwirft die »ganze Richtung« als »talmudistisch« (was ja nicht *völlig* falsch ist), die Jungen, die mit mir voriges Jahr die Νομοι gelesen haben, glauben mir. Was sagt Buchanan? (Ich habe ihm ein Ex. geschickt).

Am 6. Dezember halte ich hier eine Public Lecture on Persecution and the art of writing. Mirjam kommt hierher.

Meine Vorlesung ist über Plato's, Aristotle's and Hobbes's political philosophy. Ausserdem trete ich gelegentlich in dem Latein-Kurs (Jus naturae und jus gentium bei den Römern), in dem Griechisch-Kurs (The trial of Socrates) auf. Ferner spreche ich in dem Classical Club am 12.12. über Xenophon. Endlich in der Synagoge (!) über Maimonides.

Unterrichten ist wirklich schön. Und ich glaube, ich mache es zur Zufriedenheit meiner Vorgesetzten. Besonders reizvoll ist es, wenn man zuerst, ohne mit der Wimper zu zucken, the obvious teaching of Socrates vorträgt und dann im Blitzkrieg gegen diese primitiven Feldstellungen vorgeht.

Johnson hat mich förmlich aus der Liste der faculty members der New School gestrichen. Ich stehe also wieder völlig da, wo ich im Januar 1938 war. Weisst Du von irgendwelchen Chancen?

Schreibe, bitte, bald.

Mit herzlichen Grüssen Dein

LStrauss.

103

20. 2. 1940.

Lieber Freund!

Herzlichen Dank für Deine gütigen Zeilen. Was es von uns zu berichten gibt, ersiehst Du aus dem beiliegenden Schreiben. Wir gehen übermorgen nach Amherst, wo wir bis zum 1. September bleiben zu können hoffen.

Herzlichst grüsst Dich Dein

Leo Strauss.

104

16 South Prospect Street, Amherst, Mass.
July, 30, 1940.

Lieber Freund!

Da ich nicht weiss, ob Koyré Deine Adresse hat und also Dir schreiben konnte, und da die Angelegenheit, wie Du sehen wirst, von einiger Dringlichkeit ist, möchte ich Dir mitteilen, dass ich eben einen Brief von ihm (er ist bei Jean Hering, in Clermont Ferrand) bekommen habe, in dem er mir mitteilt, dass er Frankreich verlassen muss. Er fragt, ob er nicht eine Einladung von einer Institution oder wenigstens ein Affidavit für sich und seine Frau bekommen kann. Ich habe an Friess geschrieben,

damit er wenigstens auf die Liste kommt. Wenn mich meine Erinnerung nicht täuscht, kennt Mac Keon Koyré von Paris aus. Ob er etwas für ihn tun würde? Du kannst Mac Keon leichter erreichen als ich. Koyré schreibt mir von einem Buch über Galilei, das er im Frühjahr veröffentlicht hat. Er hat keine Nachrichten von Kojevnikoff.

Lass mich, bitte, *bald* wissen, ob Du eine Möglichkeit siehst.

Ich hoffe, dass es Dir gut geht.

Mit herzlichen Grüssen

Dein

Leo Strauss.

105

16 South Prospect Street, Amherst, Mass.
Den 12. August 1940.

Lieber Freund!
Herzlichen Dank für Deine prompte Antwort sowie für Deinen Brief an Mac Keon.

Deine Freundlichkeit gibt mir den Mut, mich mit einer sehr grossen Bitte an Dich zu wenden. Die Bezahlung, die ich während des abgelaufenen akademischen Jahres erhielt, war so absurd, dass ich in der grössten Verlegenheit bin. Ich möchte Dich daher fragen, ob Du mir für die Zeit vom 15. August bis zum 15. September (dem ersten Zahltag in der New School) 100 dollars leihen kannst. Du würdest mich sehr verpflichten, wenn Du mich *umgehend* Deine Stellungnahme zu dieser Bitte wissen liessest. In Beantwortung Deiner Fragen teile ich Dir mit, dass Berthe in Cambridge (England) ist, ihr Sohn in einem Internat Camp in Canada, dass ich von meinem Vater regelmässig Nachrichten habe (gerade heute früh eine Karte), denen man natürlich nichts entnehmen kann, dass ich seit Monaten nichts mehr von Bettina höre (nur indirekt: Koyré hat sie und Kraus bis zum Juni in Kairo gesehen). Mirjam geht es verhältnismässig gut. Thomas wächst und gedeiht, hat Schwierigkeiten mit dem Rechnen. Wir gehen für das nächste Jahr wieder an die New School.

Du schreibst gar nichts über Dein Ergehen. Ich hoffe, dass es Dir gut geht.

Was Deine Anfragen Koyré betreffend angeht, so ist es das Einfach-

ste, wenn ich seinen Brief beilege. Schicke ihn, bitte, umgehend zurück.

Herzliche Grüsse Deines

Leo Strauss.

106

511 W. 232nd Street, NYC.
11. 1. 1941.

Lieber Freund!
Hoffentlich bist Du gut nach Hause gekommen und hast Dich von den Anstrengungen New Yorks erholt. Infolge von 1000 Behinderungen bin ich nicht früher dazu gekommen, Dir zu schreiben. Die Daten betr. Martin folgen an letzter Stelle, weil Mirjam augenblicklich nicht da ist, und ich im Augenblick Zeit zum Schreiben habe, die ich ausnutzen möchte.

Ich hatte Nachricht von Bettina und Kraus (vom 22.11.). Bettina schreibt, dass Koyré und Frau bereits in Beyrouth sind – auf dem Wege nach Kairo. Ferner: Kraus' Vertrag läuft im September ab – sie möchten sehr gern nach USA kommen – *Sarton* knows Kraus »very well and he sympathizes especially with *Czechoslovakians*«. Kraus complains of a terrible cafard. Könntest Du Sarton für Kraus in Bewegung setzen oder setzen lassen?

Weiter: Frau Winter. *Bitte*, lies den einliegenden Brief. Das einzige, was man tun kann, ist, ein Affidavit für sie und ihren Sohn zu besorgen. Die Leute, die ich hier kenne, haben ihre Affidavit-Möglichkeiten längst erschöpft. Ist nicht einer oder der andere Deiner Kollegen (von denen vermutlich keiner für dergleichen Zwecke angegangen worden ist) bereit, eines auszustellen – vielleicht einer für die Mutter und einer für den Sohn! Falls ja, schreibe mir sofort (Frau *Winters Brief einlegend*), damit ich sie um die erforderlichen Daten bitten kann.

Die Adresse von *Mrs. Blackman* ist: 17 (seventeen), Eachard Rd., Cambridge, England.

Nun zu Martin. Geburtstag: 21. 12. 1920. Er ging bis zu seinem 14. Lebensjahr in Erfurt in die Realschule, die er wegen der Nazis verlassen musste, lernte dann Gärtnerei und Landwirtschaft auf einem jüdischen Lehrgut; arbeitete dann als Gärtner in Deutschland sowie in

England; bereitete sich in England für das Universitätsstudium vor und hat jetzt wohl etwa die allgemeinen Kenntnisse eines Abiturienten; seine Verwandten haben ihm ein affidavit für die USA ausgestellt. Unsere Bitte an Dich geht dahin, alles Dir Mögliche zu tun, dass er sobald wie möglich an *irgendeinem* college, preferably an agricultural one, ein fellowship bekommt, damit er nicht auf seine Nummer zu warten braucht, bzw. (was *wirklich* keine Finte ist), nach England von Canada aus zurückgeschickt wird. Besonderen Dank von Mirjam. Lebe wohl! Herzlichst grüsst Dich Dein

LS.

107

511 W. 232nd Street, New York City.
Den 10. Mai 1941.

Lieber Klein!
Dieser Brief wird vermutlich das Schicksal seiner zahlreichen Vorgänger erleiden; aber ich habe keine Wahl. Eben bekam ich ein Telegramm vom »Hilfsverein Frankfurt am Main«, in dem ich um Affidavits für meinen Vater und Hanna gebeten werde. Ich fürchte, dass sie deportiert werden sollen. Seit Monaten bittet mich mein Vater, ihm hierherzuhelfen; aber abgesehen davon, dass mein Affidavit nicht genügt, muss das Passagegeld (bestimmt mehr als 800 dollars) hier aufgebracht werden, und das Geld, das ich bekomme, reicht nicht einmal, um unsere laufenden Ausgaben zu decken. Johnson lehnt jede Verbesserung meiner Lage ab; und was Ascoli betrifft, so weisst Du ja am besten, was da geschehen ist. Ich möchte Dich bitten, mir mitzuteilen, ob Du einen *wohlhabenden* amerikanischen Bürger weisst, der die Affidavits für meinen Vater und Hanna ausstellen würde. Das Affidavit hat lediglich *administrative* Bedeutung. Falls Du jemanden weisst, lasse ich Dich oder ihn die Daten wissen.

Mit herzlichen Grüssen

LStrauss.

108

511 W. 232nd Street, New York City.
July, 24, 1941.

Dear Klein,
I know that you will not answer this letter. I write it merely because I do not wish to be blamed by Kraus and my sister for having omitted to do anything which might have been, or might be construed to have been, necessary for helping them.

Löwith mentioned to me that you had told him that you had taken certain steps in behalf of Kraus. I should like to know something more definite about those steps; in particular 1) which scholars would be prepared to write useful testimonials, and 2) whether you have seen Sigrist or other people connected with the Baltimore Institute for the history of medicine. I have approached a committee in NY in behalf of Kraus; they would like to help him, but they cannot do anything on the basis of the materials I was able to give them. The matter is, of course, *very urgent*.

Sincerely yours,
Leo Strauss.

109

[Poststempel New York: 6. 2. 1942 – Postkarte]

Dear friend,
May I remind you of Thomas Aquinas' commentary on the *Politics* and of the *Prima Secundae,* and *Secunda Secundae* of the *S. Th.*? I shall be very grateful to you, if you could dispatch the books to me in the very near future.

Miriam and I are very grateful to you. We are very anxious to see you again as soon as possible.

I am yours as ever,
Leo Strauss.

110

3900 Greystone Ave., NYC.
3. 11. 1942.

Lieber Freund!
Herzlichen Dank für alles, und insbesondere für die Unterhaltung am letzten Abend. Hoffentlich können wir sie in nicht zu ferner Zukunft fortsetzen. Ich habe Dir einen ziemlich langen Brief darüber geschrieben, aber Mirjam fürchtet, dass er unlesbar ist. Ich vertage diese Sache also bis auf ein anderes Mal.

Edelstein habe ich gesehen. Ich habe ihm Dein Schweigen usw. erklärt. Suche ihn also bald einmal auf. Er hat ein Buch über Asklepios fertig.

Vergiss, bitte, nicht den Locke (falls weniger als 2 dollars).

Die Denise wird Dich demnächst besuchen. Koyré habe ich noch nicht gesprochen.

Mirjam lässt Dir herzlichst danken und Dich herzlichst grüssen.

Du tätest mir einen Gefallen, wenn Du den Juda Halevi-Aufsatz lesen würdest und mir ehrlich sagen würdest, was Du darüber denkst.

Nochmals herzlichen Dank für alles. Danke bitte auch Buchanan nochmals.

Herzlich Dein LS.

P. S. Hast Du eigentlich Buchanan meinen »Persecution-Writing« Aufsatz zu lesen gegeben?

Beigelegt ein Bild.

111

210 College Ave
Ithaca, N. Y.
Den 16. Juli 1945

Liebe Mirjam und lieber Leo,
heute morgen kam ein Brief von Hilde an. Er ist am 8. Juni geschrieben, also ein Monat nach der Kapitulation, – in der alten festen und geradlinigen Handschrift, auf englisch und in Eile. Sie bestätigt den Tod

Winterswyl's (1. Oktober 42): Eisenbahn-Unfall vor ihren Augen. Sie hatten von 1941 an in Freiburg/Br. gelebt, unverheiratet, auf die Licens von Rom wartend (»which perhaps would have come one of these years . . .«). Beide lebten vom Schriftstellern und waren mit dem Herder-Verlag verbunden. – Ihre Mutter starb in 1941. Ihr Vater lebte 1944 mit ihr in Freiburg, »where we both lost our home and nearly all our belongings during the terrible bombing of Freiburg Nov. 27th 1944«. Die Stadt ist zerstört, »as well as all German towns«. Ob das Haus in Charlottenburg noch steht, weiss sie nicht. – Im Februar dieses Jahres verliess ihr Vater Berlin (er muss also wohl dahin zurückgekehrt sein), »in fear of the Russians« und nahm Lotte (Hilde's Schwester) und deren 2 Jahre altes Kind Sabine mit sich. Lotte's Mann, ein Apotheker, durfte die Stadt nicht verlassen. Was aus ihm geworden ist, weiss man nicht. Das gilt auch von Hilde's Bruder, dessen Haus in 1943 zerstört wurde (in Hamburg?), der seine Frau und seinen Sohn nach Schleswig-Holstein schickte und allein mit seiner Firma (Steuersachverständiger?) in Potsdam sass. Seit Ende März weiss man auch nichts mehr von ihm. (»Whether the men who stayed in Berlin *can* be alive under the circumstances nobody knows . . .«) Hilde fuhr von Freiburg nach Hohenstadt (bei Nürnberg), um ihren Vater und ihre Schwester samt Kind abzuholen und sie alle in ein Bauernhaus nach dem Schwarzwald zu bringen. Aber die beiden, d. h. Vater und Schwester, konnten sich nicht recht entscheiden, bis es zu spät war: sie blieben alle dort stecken und durchlebten die letzten Wochen des Krieges daselbst, was sehr schlimm gewesen sein muss. (»The 17th of April we were delivered by the 3rd American Army«). Das Military Government gab Hilde die besondere Erlaubnis, nach Freiburg zurückzukehren, d. h. in die französische Zone. Eisenbahnen gibt es natürlich keine. Der Brief ist aus Hohenstadt geschrieben: ein amerikanischer Offizier beförderte ihn durch Army Postal Service am 14. Juni. Er kam am 13. Juli in Annapolis (College) an. Hilde hofft in Freiburg leben zu können:

»I have many friends there and hope to earn my living by writing and perhaps by teaching (I am not quite unknown in German literary circles especially in catholic ones)« – Sie wird immer durch den Herder Verlag zu erreichen sein.

Sie möchte u. a. wissen, wie es Euch geht. Sie bestätigt, dass Krüger eingezogen war. Krüger's Haus in Münster ist zerstört worden. Sie weiss nicht, was aus der Familie geworden ist und ob Krüger selbst noch lebt. Selbst Gadamer wurde im vorigen Jahr eingezogen! Hilde selbst stand in

enger Beziehung zu Bultmann. Seit Januar hat sie aber nichts mehr von ihm gehört. Seit Januar hat sozusagen aller Verkehr in Deutschland aufgehört.

Sie bittet mich, ihr »those things« zu schicken »we urgently need here«: coffee, tea, chocolate u. s. w. Sie überlässt übrigens diese Frage meiner eigenen Einbildungskraft . . . Sie hält es nicht für unmöglich, dass wir uns wiedersehen.

Das ist ziemlich genau der Inhalt des Briefes. Ihr werdet Euch vorstellen können, dass er mich ein wenig durcheinander warf.

Herzlichst

Euer

Jascha

(Wie heisst der Verlag in Canada, der Thomas ediert? Ist der Mathematiker, von dem Riezler sprach, Hadamard?)

Hier in der Library fand ich den letzten »Philologus« (Juni 1940, Bd. 94, Heft 1/3) mit einem Aufsatz von *Wilhelm Nestle*: *Xenophon und die Sophistik*. Könnte Dich vielleicht interessieren.

(Hast Du das Referat Meyerhof's über Kraus' Buch in der Isis, 1944, Bd. 35, Part 3, gesehen?)

112

[Poststempel: 24.5.48]

Lieber Freund!

Inzwischen ist beschlossen worden, dass Thomas *nicht* nach St. John's gehen soll. Entschuldige, bitte, die Umstände, die wir Dir bereitet haben.

Den beiliegenden Auszug aus einem Brief von Gadamer gab mir Löwith. Ich habe ihm gesagt, dass die Beschuldigung nicht stimmen *kann*. Da ich glaube, dass nur Du die Beschuldigung wirklich widerlegen kannst, schicke ich Dir den Zettel ein. Εμοῦ ἡ αἰτία; Λοεϝιθ ἀναίτιος. Er denkt noch mit Zittern an das rencontre wegen Riezlers.

Herzlichst Dein

LS.

[Anlage aus *Gadamers* Brief:]

»Wenn ich z. B. denke dass ich von J. K. noch nie das kleinste Zeichen

alter Verbundenheit bekam, weder Brief noch Packet – und dabei ist er mit einer Summe unbeglichener Schulden seinerzeit davongegangen (von seinem Leben bei uns 1933/34 ganz zu schweigen) die für mich damals ein Vermögen bedeutete, und, wenn er das jetzt zurückerstattete, mich jahrelang versorgt sein liesse.«

113

c/o Arthur E. Layman, Haines Falls, N. Y.
1.9.48.

Lieber Freund!
Ich schicke Dir in der Anlage das Material betreffend Hans Jonas, das mich gerade erreichte. Ich habe ihm gleich by air geschrieben, ob, und für wann, er an St. John's interessiert ist. Es ist praktischer, wenn Du das Material behältst, bzw. bei Eurem Dean deponierst.

Hinsichtlich meiner eventuellen Vorlesungen in St. John's, hat sich eine Komplikation entwickelt. *Alles* derartige müsste *vor* 15.1.49 stattfinden, da nach diesem Termin sowohl Zeit wie incentive fehlt. Die Univ. of Chicago, die ich am 1.2. zu joinen gedenke, erlaubt keine Nebeneinnahmen, und in der ersten Zeit werde ich dort sehr in Anspruch genommen sein. Mir wäre es sehr lieb, wenn ich *bald* wüßte, z. T. auch aus budgetären Gründen, welches Eure Ideen hinsichtlich meiner (if any) sind. Vielleicht kannst Du einen Deiner valets veranlassen, mir ein Wort darüber zukommen zu lassen. Die obige Adresse ist bis zum 7. d. M. gültig; wir haben die Absicht, am 9. abends in NYC zu sein.

Kennst Du eigentlich Churchill's 6bändigen Marlborough? Ein wirklich grossartiges Buch: das Beste von seiner Feder. Falls Du Sinn für Humor hättest, würde ich A roving commission by the same author empfehlen.

Wir leben hier seit 5 Wochen in ländlicher Umgebung. Ich habe nähere Bekanntschaft mit einem Ziegenbock gemacht und damit die Basis für gewisse mytho-psychologische Gedanken gelegt. Jedenfalls ist der Ziegenbock die inkarnierte Widerlegung jedes Viktorianismus.

Mit herzlichen Grüssen von uns allen

Dein LS.

114

1130 Hyde Park Bvd., Chicago 15, Ill.
6.2.49.

Dulcissime amice,
wo soll ich anfangen? Interessiert es Dich zu hören, dass wir nur darum so grosse Schwierigkeiten hatten, eine Wohnung zu finden, weil wir darauf bestanden, Schwulch mit uns zu nehmen? Dass jene Schwierigkeiten nur durch die energische Intervention Hutchins' überwunden wurden, der das housing office einfach *zwang*, eine Wohnung für uns und Schwulch zu finden? Dass also, was geschehen ist, dies ist, dass Schwulch auf dem Umweg über Mirjams und mein Herz den Big White Father, Bob Hutchins, zu seinem Diener gemacht hat. Mit anderen Worten, was *mir* gelungen ist, kann am besten so ausgedrückt werden, wie es die lady vom housing office mir gegenüber ausgedrückt hat: »When the others complained that you were a pain in the neck, I always told them that you were a lovely person.« Übrigens sagte sie dies, als ich sie bat, den real estate agent, von dem wir diese Wohnung gemietet haben, zu veranlassen, to take $ 5.00 off my monthly rent, since we have no use for the garage belonging to our apartment. Sie erfüllte meine Bitte, wir vermieten die Garage für $ 5.00 a month. Das grosse finanzielle Problem war in einem 2 minuten langen Gespräch mit dem Dean der Division gelöst. Das Apartment ist majestic: 1 dining room, 1 living room, 1 study, 3 bedrooms, 1 breakfast room, 1 kitchen + butler's pantry, 2 sun parlors, 3 bathrooms. Kurfürstendamm? Αλλ' ἄνευ ἀπειροκαλίας. Ich kann nur sagen: φιλοσοφοῦμεν μετ' εὐτελείας (mein Budgetbuch liegt immer aufgeschlagen auf meinem desk, auch studiere ich »How to live within your income«, ein Abschiedsgeschenk von Frau Löwe) καὶ φιλοκαλοῦμεν ἄνευ μαλακίας. Ein oder zwei blocks von uns ist das Chicagoer Washington Heights (German Jewish refugees). Unser Delikatessenhändler ist mit mir in Marburg in die Schule gegangen, und der owner of the animal hospital in which Schwulch stayed while we were living in a hotel, ist ein Verwandter meiner Verwandten aus Biebrich.

Wir sehen die Scofields. Sie waren wie immer *sehr* nett. Leider geht es ihnen gar nicht gut. Auch Harvey Smith. Auch Löwith. Löwiths »Berufung« nach Chicago scheint eine fata morgana gewesen zu sein. Er geht also im Herbst an die New School.

Von der Univ. habe ich noch nichts, oder so gut wie nichts, gesehen. Scofield erzählt von Mac Keon along the familiar lines. Ich werde vermeiden ihn zu sehen, was um so leichter sein wird, als ich, gemäss dem Anstellungsvertrag, »professor of political philosophy in the Department of political Science« bin. Löwith erzählte von der von Bergsträsser geleiteten deutschen clique, einer Gruppe von S.S. Typen, die die idiotischste boche-Arroganz unbeeinflusst von allem was war und was ist, präservieren. Im nächsten Semester (Spring) kommen Riezler und Karl Reinhardt hierher.

Wann kommst *Du*? Wir alle erwarten Dich. Deine coach erwartet Dich. Dein Badezimmer (mit *allem* Zubehör) erwartet Dich.

Wann schreibst Du über De Tyrannide?

Herzlichst Dein

LS.

115

[Chicago] 12.7.49.

Lieber Freund!

Herzlichen Dank für den check, der gerade ἐν καιρῷ ankam. Über Deine Situation war ich im allgemeinen durch Scofield unterrichtet, wie ja wohl auch Du vice versa. Übrigens haben wir beide die beiden Scofields sehr gern.

Über die Situation hier liesse sich vielerlei sagen. Die U of Ch wäre eine grosse opportunity, wenn sie nicht zugleich eine eben so grosse encumbrance wäre. Die Umständlichkeit und die komplizierte Verteilung der Gewalten erinnert an das Heilige Römische Reich Deutscher Nation: Reichslehen werden zu Privateigentum. Die Macht Hutchins zeigt sich immer in statu evanescendi: er appointed, und im Augenblick nach dem appointment tut der appointee, was *er* will, nicht was H. will. Man kann also nichts durch »Politik« ändern, sondern nur in den class rooms. Daselbst muss ich mehr und mehr eine »political theory« ausarbeiten, womit ich bei den Studenten (≠ mir) Erfolg zu haben scheine. Ich muss mehr zeitgenössische Literatur lesen, als gut ist und mir angenehm ist, und musste alle interessanten Sachen, die ich angefangen hatte, (Rousseau und Lukrez vor allem) völlig liegen lassen.

Was St. John's betrifft, so wäre mir Ende Oktober/Anfang November

am bequemsten. Gegenstand: wahrscheinlich doch Jean-Jacques (global).

Aus Deinem Schweigen entnehme ich, dass Du nicht weisst, dass Erich Frank vor etwa zwei Wochen in Amsterdam gestorben ist: er wurde auf der Strasse ohnmächtig und überfahren.

Wir hatten sehr gehofft, dass Du im Juli oder August mit Deinem Wagen einen Abstecher hierher machen würdest. Vielleicht machst Du es doch noch möglich. Wir würden uns *sehr* freuen.

Herzlichst Dein

LS.

Herzliche Grüsse an Kaplan und Scofields, und W. Smith.

116

[Chicago] 1.8.49.

Lieber Freund!

Ein erneutes Studium meines Kalenders hat mir gezeigt, dass ich nicht sehr gut im Oktober hier abkommen kann. Das ideale Datum für meine lecture in St. John's würde der 18. November sein. Wäre das o. k.? Leider muss ich das *sehr bald* wissen, da ich den Trip nach St. John's mit einem solchen nach NY und einem weiteren nach Bryn Mawr coordinieren möchte. Eine Postkarte mit einem blossen Yes würde völlig genügen – würde jedenfalls einem in Aussicht genommenen Briefe vorzuziehen sein (secundum illud tritum: ein Spatz in der Hand ist besser als eine Taube auf dem Dach). Falls Dich die Postkarte zu sehr anstrengen sollte, würden Kaplan oder Scofield sicher bereit sein.

I miss you much: ich schlage mich wieder mit der »Geschichte« herum – habe nicht verschmäht, selbst Dilthey und Troeltsch wiederzulesen, manches ist mir dabei klar geworden, was ich wirklich nicht mehr wusste – vor allem Heidegger, dessen δεινοτης wirklich alles Heutige bei weitem übertrifft. Es scheint mir, dass auf dem Grunde dieser ganzen Angelegenheit das Problem der Kausalität liegt, was H. durch den Bezug auf das »ex nihilo nihil fit« auch andeutet, aber durch die »stimmungshaft«-metaphysische Interpretation des Nihil verhüllt – auch vor sich selbst? – Die Basis ist eben doch Kant, oder das ungelöste Humesche Problem. Die Einsicht in die Absurdität der Heideggerschen

Lösung hilft im entscheidenden nicht weiter. Ich gäbe allerhand darum, wenn ich über dieses Thema mit Dir sehr viele Stunden sprechen könnte. Ich hatte sehr gehofft, dass Du im Sommer einmal kämest.

Herzlichst Dein

LS.

Grüsse Kaplan und Scofields von uns beiden. Mirjam lässt Dich herzlich grüssen.

117

[Chicago] 27.10.[49]

Lieber Freund!

Kaum bin ich mit den hiesigen Public Lectures (s. Einlage) fertig, überwältigen mich die Sorgen re: St. John's. Diese Sorgen sind, ut liquet, in erster Linie ärarisch-fiskalischer Natur. Ich habe festgestellt, dass die Reise nach Baltimore und zurück gegen $ 100.00 kostet (ich reise sehr schlecht, brauche daher eine roomette; niemand wird das besser verstehen als Du). Addiere ich die weiteren expences (meals, tips, etc.), so komme ich zu $ 112.00. Der Vortrag selbst kostet $ 25.00. Also: $ 137.00. Eine enorme Summe, über die ich erröte. Aber, wie Homer sagt, nicht ziemt Scham einem bedürftigen Manne. Ich wäre *sehr* dankbar, wenn ich die *gesamte* Summe unter dem Titel »travel expences« bekäme; anderenfalls habe ich hier idiotische Umstände. Und ich müsste den check während meines Aufenthalts in St. John's bekommen. Kannst Du mein unruhiges Herz in dieser Hinsicht beruhigen? *Bitte*, drop me a postcard, a line, a word (such as »o.k.« or »Yes« would do).

Das zweite Problem betrifft den Stoff. *Welches* Thema würdest Du für das Beste halten? Wohl Nr. 3 (φυσις-νομος u. dgl.) – aber: einen *Teil* davon habe ich in meinem Vortrag über Jerusalem und Athen vorgetragen. Vortrag nr. 1 und nr. 6 bilden eine Einheit: die Ersetzung des Naturrechts durch die Geschichte im 19. und 20. [Jhdt.] ihre Voraussetzungen und Folgen (nr. 1), und die *Genesis* jener Ersetzung (Hobbes–Rousseau–Burke). Lass mich auch dies wissen.

Herzlichst grüsst Dich von uns allen

Dein

LS.

118

[Chicago] 1.11.49.

Lieber Freund!
Ich hatte Dir sofort nach erstmaligem Lesen Deines Briefes einige etwas unfreundliche Zeilen geschrieben, die ich unterdrücke, nachdem ich Deinen Brief nochmals gelesen habe. Ich beschränke mich also auf die sachlichen Probleme. – Natürlich *bestehe* ich nicht auf $ 137.00. Andererseits kann ich *jetzt* nicht mehr Vorkehrungen treffen, die Differenz anderweitig zu decken. Du schreibst etwas von einem Maximum von $ 100.00. *Kann ich dieses Maximum denn bekommen?* Dies zu wissen, wäre für mich in meiner entsetzlich angespannten Situation von äusserster Wichtigkeit.

Das *Thema* angehend, so ist mir selbst die Kombination 1 + 6 ebenso recht wie Nr. 2 allein. Aber: Nr. 2 ist ausdrücklich der Kritik der heutigen Social Science in Gestalt ihres Führers Max Weber gewidmet, und ich nehme an, dass St. John's an diesem intra-muralen Problem kein Interesse nimmt. Ich selbst kann diese Frage nicht entscheiden. Ich würde glauben, dass die Kombination 1 + 6 für den Zweck besser wäre. *Lass mich auch darüber Deine Ansicht wissen.*

Ich beabsichtige, in Baltimore am 18. d. M. um die Mittagszeit einzutreffen. Passt Dir das? Oder welche Zeit wäre Dir bequemer (Grössen-Ordnung)? Ich werde Dir die genaue Zeit und die Station telephonieren.

Zum Schluss: ich verstehe und würdige die Gesinnung, in der Du Deinen Brief geschrieben hast.

Herzlichst Dein

LS.

119

[Annapolis] April 8, 1961

Lieber Freund –
several weeks ago Koyré called me up (from Princeton) and told me – approximately – the following:

by some ingenious and subterraneous devices Denise had managed

to have the Swiss embassy in Cairo collect *books* which once belonged to Kraus and/or Bettina. Subsequently, these books were sent to the Swiss embassy in Washington. Ten days ago I ascertained that they have arrived there: a large case of them + some loose ones.

I now propose this: I shall transport these books to Annapolis and store them – for the time being – at the College.

Once you are back in Chicago I would send them to you by Railway Express. Is that all right with you?

I understand that five books of yours will be published soon. I shall buy them. – As to the »Meno«, it is almost finished. But I have to rewrite large parts of it. I could not work at it during the school year. There is some real hope though, that everything will be done by September next.

Love to you and to Miriam

Jasha.

120

[Stanford] April 13, 1961

Dear Klein,
My handwriting is so hard to read that you will be grateful for a typed letter. I am very grateful to you for what you did and are willing to do in regard to the books from Cairo. Your proposal is very sound. I suggest only the following modification. Why not have the books sent straight from Washington to my office address (Leo Strauss, c/o Department of Political Science, University of Chicago, 1126 East 59th Street, Chicago 37, Illinois)? Mr. Cropsey will be here over the week-end and I will ask him to take care of the package or packages when they arrive. Would you be so good as to let me know the freight charges as well as the address of Denise? I would like to thank her.

I was glad to hear that your Meno is about to be finished. I am looking forward to studying the book. As for your remark that 5 books of mine will be published soon, I suppose that this goes back to one of Sacks' funny conceits. I do not write at such a speed.

You were good enough to declare your willingness to be on the Ph. D. thesis committee for Mr. Gildin's planned study on Leibnitz. In the meantime Mr. Gildin has switched to another Ph. D. subject, viz.

Spinoza. Mr. Gildin would be grateful to you and so would I if you were to retain your position on the committee.

With kindest regards from both of us,

As ever yours,

Leo Strauss

121

[Stanford] June 1, 1961

Dear Klein,

We shall be delighted to see you here on or around June 9. Our telephone number is Davenport 5-2845. I had already heard of the arrival in Chicago of books sent by you but I did not know that this was only a part of the books. Looking forward to your visit with eager anticipation,

As ever yours,

Leo Strauss

122

[Stanford] June 13, 1961

Dear Klein:

We were very sorry to have missed you. As for the passage regarding Pericles, I do not believe that this seriously means that Pericles belongs to the most worthless of the Athenians. The order of the Athenian statesmen is first temporal but Thucydides, if I remember well, would come before Pericles. What Socrates has in mind is, to say the least, not Pericles alone (see the plural) but »Pericles and those after him« i. e. in particular Anytus; regarding Anytus' son, see Xenophon's *Apology of Socrates* paragraphs 29-31. It was nice seeing you.

As ever yours,

Leo Strauss

123

[Annapolis] May 14, 1962 [Durchschlag]

Dear Strauss:
I have read Gildin's paper.

The problem Gildin sets out to discuss is, obviously, a weighty and difficult one. In dealing with it, he exhibits remarkable perspicacity and thoroughness. There is no question in my mind that his performance deserves praise and that his dissertation is fully acceptable.

As ever yours,

[Jacob Klein]

124

[Chicago] 2-15-63

Dear Klein –
this is only to let you know that Erwin Straus is very ill. Perhaps you telephone to his wife.

As ever

LS.

125

[Chicago] October, 19, 1964

Lieber Klein!
Ich möchte Dir herzlich für Deinen Beitrag zu meiner Festschrift danken. Ich hatte diesen Aufsatz schon vorher einmal, in seinem mimeographierten Stadium, gelesen; ich habe ihn nunmehr wieder gelesen. Lass mich nur dies sagen, dass Du mich sehr geehrt hast, indem Du ihn beigetragen hast.

Ich hatte eine Einladung, im Sommer-Semester 1965 in Hamburg zu lehren, angenommen. Auf den entschiedenen Rat meines Arztes habe ich abgesagt: the strain would be too great.

Herzlichst grüssend

Dein

LStrauss.

126

[Annapolis] Den 25. Oktober 1964

Lieber Strauss,
ich danke Dir sehr für Deinen Brief.

Dies ist die Gelegenheit, Dir folgendes zu sagen: es gibt keinen Menschen, den ich mehr ehre als Dich. Du scheinst mir allerhand Dinge vorzuwerfen, im wesentlichen wohl dass ich »mich nicht um Dich kümmere«, dass ich kein wirklicher Freund bin. Das ist vielleicht bis zu einem gewissen Grade wahr. Aber eben nur bis zu einem gewissen Grade. Wie Du an mir, so missbillige ich auch gewisse Dinge an Dir. Aber beides scheint mir belanglos zu sein. Es bestehen doch Bindungen zwischen uns, die jenseits aller möglichen Kritik liegen. Ist das nicht wahr? Das wollte ich Dir schon lange sagen.

Mein Buch wird nächstes Frühjahr erscheinen, bei der North Carolina University Press (*und vielleicht* Oxford). Dass Du nicht nach Deutschland gehst, ist gut. Du solltest jedenfalls möglichst bald eine Vorlesung in Annapolis geben.

Ich grüsse Dich herzlichst

Dein

Klein

Grüsse auch Mirjam herzlich von mir.

127

[Annapolis] May 23, 1965

Dear Strauss,
I was very touched by your letter and also by what you say about me in your Vorwort. Needless to say I am looking forward to receiving your questions and comments.

Between us, the book is not a good book, although it contains some good things. You will see yourself. I am planning to write a better one.

I cannot help having in mind, as you do, I trust, all that binds us together. Let me greet you and send you my love.

As ever yours,

Jasha

128

[Chicago] April 27, 1965

Dear Klein,
I would like to ask you for a favor. Stanley Rosen, a former student of mine, now teaching at Penn. State, has completed a book on the Symposium. I do not know the ms. The Yale University Press seems to be interested in it; a man called Ferrater-Mora suggested you as a possible reader. Would you be willing to judge Rosen's ms. if you are invited to do so? You would oblige me very much by letting me know your view.

I hope you are well.

With all good wishes,

As ever yours,

Leo Strauss.

129

[Claremont] July, 22, 1969

Lieber Klein,
Ich erhielt erst heute Deine Sendung vom 18. d. M. Hab' herzlichen Dank für all Deine Mühen. Ich werde die Papiere sofort ausfüllen, so dass sie morgen abgehen können. Die $ 470 sind eine bittere Pille, aber es gibt keine Wahl.

Mirjam dankt Dir besonders für Deine Auskunft betreffs die groceries. Sie erwidert Deine Grüsse.

Nochmals herzlichen Dank und herzliche Grüsse

L. S.

P. S. Ich habe zwar nicht viele Bücher, aber immerhin ganz viele im Verhältnis zu der Kleinheit der Wohnung (hier und in Chicago konnte ich einen erheblichen Teil in meinem office unterbringen). Ich brauche ein neues Büchergestell. Glaubst Du, dass der college carpenter in seiner freien Zeit natürlich at my expense eines machen kann?

Korrespondenz
Leo Strauss – Karl Löwith

1

Hotel Racine
23 rue Racine
Paris (6^{e})
Paris, den 15. November 1932.

Lieber Herr Löwith!
Ich will Ihnen schon seit Wochen schreiben, aber da ich immer darauf wartete, Ihnen etwas schreiben zu können, was Ihre Interessen – ich meine Ihre irdischen Interessen – betrifft, und noch nichts derart zu schreiben hatte, so habe ich bisher nicht geschrieben. Und auch heute schreibe ich eigentlich nur, um Ihnen zu sagen, dass ich hier gar nichts erfahren kann: diese Angelsachsen sehen so aus, dass man gar nicht wagt, sie etwas zu fragen. Wenden Sie sich also einfach an Fehling, der Sie sicher gut aufnehmen wird, 1) als Privatdozenten 2) als bestallten Sozialphilosophen 3) als Freund von Steding.

Nun also Paris. Über die Stadt brauche ich nichts zu sagen, und auch wenn ich es brauchte, könnte ich es nicht oder schlecht. Für mich ist das alles hier sehr fremd. »Formale Anzeigen« wie »dreckig«, »unordentlich«, »Kleinstadt im Weltformat« zeigen Ihnen wenigstens die Richtung meines ersten Eindrucks an, der allerdings keine Rücksicht auf das »Vorhandene« sondern nur auf das »Zuhandene« nahm. Ein Bekannter, der mich hier besucht hat, zum ersten Mal in Paris war, aber Rom kannte, sagte mir, es erinnere ihn alles sehr an Rom. Da wurde mir klar, dass das *Südliche* an dieser Stadt das mir eigentlich Fremde und wenigstens vorläufig Unverständliche ist. Für Sie ist das ja ein Anreiz *mehr*.

Sympathisch ist die Koinzidenz des allgemeinen und des privaten Interesses, die man hier beobachten kann. Infolgedessen sieht man hier wirklichen Patriotismus. Der französische Pazifismus ist ein Ausdruck

dieser selben Koinzidenz: jeder denkt unmittelbar an seine Söhne, die in den Krieg müssten, an die französischen Städte und Dörfer, die vernichtet würden. Das Land hat den Krieg eben ganz anders erlebt als Deutschland, und es hat eben deshalb ein weniger phrasenhaftes Verhältnis zu ihm. (Dass Frankreich natürlich viel leichter pazifistisch sein kann, und dass in diesem Pazifismus viel Hypokrisie des Saturierten steckt, brauche ich Ihnen nicht zu sagen). Die französische Armee hat eben deshalb – lächeln Sie nicht! – etwas Rührendes, wie eine Miliz: diese Bauernjungen, die 9–12 Monate dienen, um Haus und Hof zu schützen. Es ist hier doch etwas von den Forderungen Jean-Jacques' realisiert worden.

Zwei hervorragende Männer habe ich gesehen, beide – natürlich – nicht Philosophen: 1) der Geograph André Siegfried, in seinem Habitus etwas an Rudolf Otto erinnernd, bekannt als *der* französische Kenner der Angelsachsen, sehr klug und ein ausgezeichneter Sprecher. 2) der Arabist Massignon, eine glühende Seele, unglaublich gelehrt, mit einer auffallend grossen Fähigkeit, in das Zentrum der Fragen vorzustossen.

Gilson ist nicht hier: er hält Vorträge in Kanada. Koyré ist a jolly good fellow; er steht stark unter Dilthey-Groethuysenschem Einfluß. Groethuysen habe ich zwei Mal hier gesehen; persönlich sehr nett, schrecklich belesen, und zwar kennt er Sachen, die kein Mensch sonst kennt und die ausserordentlich interessant sind, aber wie alle Skeptiker besonders reich an Vorurteilen.

Koyré ist der einzige Mensch, mit dem ich zusammenkomme. Bei ihm lernte ich einen sehr klugen und sehr sympathischen Russen kennen, einen Schüler von Jaspers (Koschevnikoff), mit dem ich mich wenigstens in den Negationen sehr verständige.

Da fällt mir ein – ich habe hier einen deutschen »Kollegen«, der sehr gern Ihre Heidegger-Kritiken lesen würde. Teilen Sie mir doch, bitte, Namen, Jahrgang und Heft der betr. Zeitschriften mit (die Aufsätze, die offiziell von Phänomenologie und Theologie handeln).

Haben Sie etwas von Boschwitz und den Schicksalen seiner Dissertation gehört?

Was arbeiten Sie? Ist Ihr Aufsatz über die Religionskritiker des 19. Jhts. schon erschienen? Sie hatten ihn mir versprochen; vergessen Sie das, bitte, nicht! Gibt es interessante literarische Novitäten in Deutschland? Ich habe für das Lederersche Archiv ein Sammelreferat über Literatur zum Naturrecht übernommen; wenn Ihnen etwas Einschlägiges aufgefallen ist, teilen Sie mir, bitte, Verfasser, Titel und Verlag mit.

Leben Sie wohl! Ich würde mich sehr freuen, wenn Sie mir einmal schrieben.

Bitte, empfehlen Sie mich Ihrer Frau, und seien Sie selbst vielmals gegrüsst

von
Ihrem
Leo Strauss.

Ihr Gesuch an die Rockefeller-Stiftung muss spätestens am 1. Januar vorliegen. Französische Soziologie geht glatt. Die wichtigsten Namen: Lévy-Bruhl, C. Bouglé (Sorbonne), Marcel Mauss (Collège de France); erwähnen Sie auch Massignon (Collège de France) als Religionssoziologen, der mit der französ., positivistischen Soziologie allerdings nichts zu tun hat. Wollen Sie mir nicht Ihr Gesuch, aber rechtzeitig, schicken, damit ich Ihnen auf Grund meiner Erfahrungen Verbesserungsvorschläge machen kann?

2

[Marburg] 15.XI.[1932]

Lieber Herr Strauss,
es wird Zeit dass ich von Ihnen höre und auch was Sie betreff. »Soziologie« in Paris in Erfahrung gebracht haben. Von Groethuysen habe ich bereits eine vorläufige Auskunft, aber ich möchte auch von *Ihnen* eine bekommen!

Das Semester hat diesmal bei mir mit besonderen Schwierigkeiten begonnen weil kurz vor seinem Beginn mein Vater in München gestorben ist. Das ist auch der Anlass warum ich Sie um Entzifferung beiliegenden Zettels bitte, ich selber kann kein Hebräisch. Dieser Zettel stammt von der längst verstorbenen Mutter meines Vaters. Können Sie den Inhalt heraus bekommen?

Also lassen Sie bitte von sich hören. Hoffentlich geht Alles gut und schön in Paris!

Einen herzlichen Gruss

Ihr
K. Löwith

3

Paris, den 19.XI.1932.

Lieber Herr Löwith!
Da sich meine Adresse am 1.XII ändern wird, schreiben Sie mir, bitte, noch vorher, wenn Sie noch etwas wissen möchten oder mir etwas mitteilen wollen.

Infolge der Verzögerung der Nachsendung Ihres nach Kirchhain geschickten Briefes haben sich unsere Briefe gekreuzt. Ich antworte Ihnen erst heute und nur das Nötigste, weil ich sehr besetzt bin, ungewöhnlich besetzt bin. Es wäre jetzt zu umständlich, das darzulegen.

Der hebräische Zettel bezieht sich nach meiner Vermutung auf einen Grabstein. Vielleicht auf das *Grab* »No 736. 9. Abtheilung«? Das wäre durch eine Rückfrage bei der Verwaltung des jüdischen Friedhofs in München (?) festzustellen. Die hebräischen Lettern bedeuten: Zeile 1–2 ein Datum in hebräischer Bezeichnung, Zeile 3–4 einen Namen. Ich habe beides nicht *ganz* entziffern können; aber das – Datum und Name – ist sicher. Es handelt sich um einen männlichen Vorfahren von Ihnen: Eisik (*oder*: Sohn des Eisik) Löwith. (Eisik ist die jüdisch-deutsche Form von Isaak – m. W. wenigstens –). Vielleicht auch: Eisik Wolf Löwith. Ich nehme an, dass diese rohe Auskunft für Ihren Zweck genügt. Fragen Sie doch, um sicherzugehen, dass es sich um ein Grab handelt, nach München!

Haben Sie noch speziellere Fragen bzgl. »französ. Soziologie«? Schicken Sie sie mir doch ein!

Leben Sie wohl!

Mit herzlichem Gruss an Sie und Ihre Frau

Ihr

Leo Strauss.

4

21.XI.[1932]

Lieber Herr Strauss, Sie »ungewöhnlich viel besetzter« Pariser!
Vielen Dank für Ihre beiden Briefe – die ich zwar noch nicht *ganz* aber doch ¾ entziffert habe – eine Schreibmaschine auf Rockefeller Kosten

meinte meine Frau wäre Ihnen zum Wohle Ihrer Mitmenschen zu wünschen – aber *ich* – mit meiner Schrift – kann da leider gar nich monieren.

Wie steht es mit dem Sichbewegen in der fremden *Sprache*? Ist es noch peinliches Überlegen und Suchen nach den rechten Worten und Sätzen oder bereits ein dreistes mutiges Reden? Und wie wohnt und isst man in solchen »Hotels«? Wer ist Massignon? von dem Sie schrieben?

Ich stecke sehr in der Kollegarbeit weil ich in den Ferien kaum dazu kam, durch den Tod meines Vaters und was es da Alles zu tun gab. Ich lese ein ganz neues Kolleg, betitelt: »Einleitung«, handelt von nichts anderem als vom In-der-Welt sein und will zeigen wie wenig die Verweltlichung geglückt ist und wie zweideutig dieses saekularisierte Verhältnis der modernen Menschen zur »Welt« ist. Konkret will ichs zeigen 1) Kritik an Heidegger und Jaspers und 2. positiv in der Fortführung meiner Habilitationsschrift und besonders an der innermenschlichen Bedeutung der *Arbeit* und des – Geldes. Vor Simmels »Philosophie des Geldes« habe ich doch grossen Respekt, so sehr er in blosser Dialektik stecken bleibt.

Kennen Sie übrigens R. *Euckens* »Welt und Mensch« (1918) – zwar mild populär aber im Grundgedanken gar nicht schlecht und in mancher Hinsicht sogar klarer als Dilthey. Zum Geldverdienen mache ich dann noch ein 1stündiges Kolleg Grundbegriffe der Psychoanalyse –: Menschsein und Geschlechtswesen sein. Kants Ethik-Vorlesung ist dafür – für die bürgerlich christliche Geschlechtsmoral – äusserst instruktiv und – witzig.

Meine 3 Phänomenologie Aufsätze sind erschienen in Theologische Rundschau (Mohr, Tübingen) 1930, Heft 1 und 5 und Zeitschrift für Theologie und Kirche (Mohr, Tübingen) 1930, Heft 5. Die Religionskritik im 19. Jhdt. sowie ein Aufsatz über Existenzphilosophie ist noch nicht erschienen – kommt wohl im Januar erst.

Was mein Gesuch betrifft so bitte ich Sie noch um folgende Auskünfte: Wer ist Prof. *Kehr* (im Komitee) und wie käme man an ihn eventuell heran? Und wüssten Sie einen Weg um mich Mendelssohn-B. zu »empfehlen«? Fehling schickte mir vor paar Tagen die Bestimmungen. Das nach wie vor Schwierigste ist für mich der *Arbeitsplan* – wie soll ich nur *3–4 Tippseiten* zustande bringen die es einigermassen »begründen«, dass ich nach Paris oder Rom muss? Ferner: ist es angängig dass man von vornherein sagt, man möchte z. B. das *erste* Jahr nach Paris, *das zweite* für dies und jenes nach Rom? Sobald ich das

Gesuch im Konzept gemacht habe möchte ich [es] Ihnen gern zur Begutachtung schicken, aber dazu müssen Sie mir Ihre *neue Adresse* ab 1.XII. geben!

Meine eine Jaspers Rezension (Göschen) habe ich beim Archiv für Soz[ialwissenschaft und Sozialpolitik] leider nicht angebracht – sie war ihnen zu wenig »soziologisch« – in Wirklichkeit aber glaube ich trauen sie sich da in Heidelberg überhaupt nicht an Jaspers heran – aus Feigheit und akademischem »Takt«. Wüssten Sie eine Zeitschrift der ich anbieten könnte?

Literarische Novitäten hier wüsste ich keine, es ist mir überhaupt fraglich ob die Novitäten noch literarische sind in dieser Zeit wo die neueste »Wissenschaft« – auch hier in Marburg – die »Wehrwissenschaft« ist und die neuen Lehraufträge »Arbeitsbeschaffung«, »Siedlungswesen«, »Kriegswissenschaft« ect. betreffen und die alten Professoren mit den Herrn Korpsstudenten wieder ein legitimes Herz und eine Seele sind.

Vielen Dank auch für die Enträtselung des hebräischen Zettels.

Von meiner Frau soll ich Sie auch herzlich grüssen.

Leben Sie *wohl* in Paris, und bekommen Sie noch mehr Geschmack oder Sinn für das Südliche und die menschliche Beweglichkeit aller Südländer. Ein Ding wie eine deutsche philosophische Fakultätssitzung ist glaube ich dort nicht möglich oder höchstens als eine Art Witz.

Einen herzlichen Gruss

von Ihrem

Karl Löwith

5

Neue Adresse: 7 Square Grangé, 22 rue de la Glacière, Paris (13^{e})

Den 30. Dezember 1932.

Lieber Herr Löwith!

Ich komme erst heute dazu, Ihnen meinen herzlichen Dank für die Zusendung Ihrer beiden Aufsätze auszusprechen. Ich war in den letzten Wochen sehr beschäftigt, ich bin es auch jetzt, aber ich habe wenigstens die Zeit gefunden, Ihre Aufsätze zu lesen und ihren Inhalt zu überlegen.

»Nietzsche und Kierkegaard« interessiert mich natürlich mehr als

der vor allem Jaspers gewidmete Aufsatz. Ich kann mich auf jenen um so eher beschränken, als die Grundbehauptung der beiden Aufsätze identisch ist.

Ihre These war mir ja im allgemeinen bekannt – aus einigen Marburger Gesprächen. Immerhin war ich überrascht, mit welcher Entschiedenheit Sie die Frage nach der *Natur* des Menschen, nach dem *Allgemein*-Menschlichen stellen. Die Frage, wie Sie sie gleich zu Beginn formulieren: »Was ist der Mensch, und was ist aus ihm geworden?« lässt vermuten, dass das »was der Mensch ist« als allgemeiner, *ewiger* Maßstab für das »was aus ihm geworden ist«, was er kraft seiner Freiheit aus sich selbst gemacht hat, gemeint sei. Diese Vermutung wird dementiert durch die weiteren Ausführungen, in denen die Wandelbarkeit eben der menschlichen Natur behauptet wird. Was meinen Sie also mit der Frage nach *der* Natur des Menschen? »Natur« verstehen Sie im Gegensatz zu Unnatur, d. h. zur Unnatur des Christentums. D. h.: auch Sie verstehen diesen Begriff – nicht anders als Nietzsche – nur »polemisch und reaktiv« (63). Nun gehen Sie freilich über N. hinaus, indem Sie auch das mit »Existenz« Gemeinte ins Auge fassen, und also die Frage nach der Natur des Menschen für Sie zur Frage nach dem einen Menschenwesen wird, in dem sowohl »Leben« wie »Existenz« liegt. Sie verbreitern so zwar die Polemik, Sie kommen aber nicht zu einer unpolemischen, »integren« Frage.

Ich glaube, dass das unvermeidlich ist, so lange man sich auch an der höchsten Stufe des 19. Jhts. orientiert. Sie bemerken selbst (48), dass es sich da immer um *Re*habilitierungen handelt: man will etwas Verlorenes wiederholen, etwas Verschüttetes ausgraben. Aber das Verlorene wird wiedergesucht, wird desideriert vom Gegenwärtig-Wirklichen her – es wird also das von Hegel, allgemein von der modernen Philosophie Negierte, *so wie es in dieser Negation verstanden worden ist*, bejaht: die ursprüngliche Dimension wird gar nicht erreicht. Wenn die Philosophie des 19. Jhts. durch und durch polemisch und *also* unradikal ist, so kann man in Orientierung an der Philosophie des 19. Jhts. gar nicht zur radikalen Frage gelangen.

Es ist Ihnen um *Unbefangenheit* zu tun, um unbefangene Erkenntnis des Menschen, um das Ideal des unbefangenen Menschen. Die Tatsache, dass es Ihnen um Unbefangenheit *zu tun* ist, beweist, dass wir nicht unbefangen *sind* und also auch nicht unbefangen fragen können. Aber es könnte uns nicht um Unbefangenheit zu tun sein, wenn wir nicht »irgendwie« von Unbefangenheit wüssten. Was ist zu tun? Mir scheint,

wir müssen dem schwachen Schimmer, den das Wort »Unbefangenheit« uns gibt, folgen, bedingungslos folgen; wir müssen den Verdacht gegen unsere Befangenheit ganz ernst nehmen. Die Befangenheit, die wir meinen, ist die Befangenheit in der christlichen Tradition und in der Polemik gegen diese Tradition. Aus diesem Kreis der Polemik und der Polemik gegen Polemik können wir aber nur herauskommen geführt durch die positive, konkrete *Anschauung* von Natur, die nicht schon wieder gleich polemisch ausgelegt wird. Diesem Desiderat genügt aber nur die vor-christliche, d. h. die griechische Philosophie.

Die griechische Philosophie kann diese Funktion aber nicht erfüllen, es kann nicht zu einem wahrhaften Humanismus kommen, solange der Historismus die Einrede geltend machen kann: ein anderes Zeitalter bedarf eines anderen Ideals – also kann das Ideal der Griechen nicht unser Ideal sein. Nun finde ich, dass Sie vermöge Ihrer »naturalistischen«, auf Unbefangenheit gerichteten Absicht an die Grenze des Historismus geführt werden, ohne aber diese Grenze wirklich zu überschreiten. Sie wollen hinter den Dualismus von »Sein« und »Bedeutung« zurück, Sie suchen das Sein, das nicht kraft »Auslegung« ist. Wenn Sie aber zugeben, dass das Allgemein-Menschliche, die menschliche Natur *mit Recht* in den verschiedenen Zeitaltern verschieden verstanden, dass also »der ewige Grundtext« *mit Recht* je verschieden ausgelegt wird, so geben Sie eben damit die *Notwendigkeit* von »Auslegung« zu.

Ich weiss nicht, ob Ihnen diese allzu vorläufigen Bemerkungen verständlich sind. Ich will meine Kritik daher ganz allgemein so ausdrücken: Ich finde bei Ihnen alle *Elemente* eines Humanismus, einer menschlichen Philosophie vom Menschen; aber diese Elemente schiessen nicht zusammen – und zwar darum nicht, weil Sie sich allzu sehr an den Erben unserer anti-humanistischen Tradition orientieren und folglich nicht aus dem Bann dieser Tradition herauskommen.

Ist es zufällig, dass aller Humanismus, den es gegeben hat, sich als Rückgang auf die Griechen verstand? Und warum glauben Sie, dieser Notwendigkeit entgehen zu können?

Ich muss schliessen. Lassen Sie bald von sich hören, auch darüber, wie es Ihnen im allgemeinen und hinsichtlich Rockefellers im besonderen geht.

Mit herzlichem Gruss für Ihre Frau und Sie selbst

Ihr

Leo Strauss.

6

8.I.33

Lieber Herr Strauss!
Herzlichen Dank für Ihren Brief! Die Methode ihrer kritischen *Argumentation*! (sie ist dieselbe wie in Ihrer Kritik von Schmitt und Mannheim) ist, wie immer, schlagend. Dass ich mich trotzdem nicht durch sie tödlich getroffen fühle liegt daran, dass mir die Überwindung des historischen Relativismus – in dem ich nach Ihrer Ansicht »befangen« bin – nicht dadurch möglich scheint, dass man etwa *nicht* von der – notwendig polemischen – Situation der Gegenwart ausgeht. Sie glauben – durchaus traditionell! – an die Unbefangenheit *griechischer* »Anschauung« – legen sich aber gerade dadurch historisch viel mehr fest als ich, da ich glaube, dass wir gerade *auf Grund* des Historismus erst wieder sehr unbefangen sein können und *auf Grund* unseres technisch gewordenen Daseins sehr natürlich. Der Historismus wird durch keine historische Verabsolutierung überwunden und auch durch keine *dogmatische* Zeitlichkeit (Heidegger), sondern durch das *vorantreibende* Schicksal der eigenen geschichtlichen Situation, in der man philosophierend mit und vorwärts geht, Hand in Hand mit der sehr un-natürlichen Zivilisation. Wenn Nietzsche keinen »ewigen« Grundtext der menschlichen Natur gefunden hat, sondern einen sehr Bismarckschen »Willen zur Macht« konstruiert hat, so liegt das nicht an einem unvollständigen Rückgang auf die Vorsokratiker, sondern daran dass er die *fortschreitende Künstlichkeit* unserer modernen Daseinsbedingungen unterschätzte und zu einer ungeschichtlichen »Natur« zurückfinden wollte – obwohl er der *Tendenz* nach gerade zu einer *künftigen* »Natürlichkeit« kommen wollte – zu einer »natürlichen Amoralität«, *nach* dem europäischen Nihilismus und *jenseits* des bisher möglich Gewesenen. Der Mensch, zurückübersetzt in die *ausser*menschliche Natur, die allein eine integernatürliche ist, ist nicht ein natürlicher *Mensch* und deshalb mache ich die Bestimmung der menschlichen *Natur* a priori abhängig von der – stets geschichtlichen – *Menschlichkeit*. Um die Rechtmässigkeit dieser »Relativierung« (wenn Sie so wollen) der Natur einzusehen genügt ein einziges Beispiel: was ist am Menschen von Natur aus natürlicher als sein Geschlecht – aber wie wandelbar ist die menschliche Stellung von Mann und Frau, Familie u. s. w. Es ist ganz illusorisch, wollte man da eine *schlechthin »ursprüngliche«* und »natürliche« Stellung ausfindig ma-

chen und die Griechen zum Vorbild nehmen. Das Geschlecht ist für den Menschen so natürlich und unnatürlich wie die sog. Perversitäten – weil es ein *unmittelbares* Sein des Menschen und eine unmittelbare Anschauung vom Menschen gar nicht gibt. Feuerbach hat darin gegen *Hegel* völlig *unrecht*; er hat nicht verstanden was Hegel unter dem Geist als einer »2. Natur« verstand. Und auch die Weltlichkeit der Griechen lässt sich nicht unversehrt wieder-holen, nachdem die Welt ein saeculum geworden war, das erst wieder *ver*weltlicht, saekularisiert werden musste. Ein sehr moderner Nihilist – Clémenceau – sagt: »für den Griechen war die Welt eine Welt – für uns sind sie Worte« – schön, aber er vergisst hinzuzufügen, dass die griechische »Welt« auch ein Logos und eine Mythologie war und dass unsere Welt der Worte umgekehrt eine *faktisch* rationalisierte ist. Und wie die Welt und das Geschlecht so ist *Alles* beim Menschen menschengeschichtlich »vermittelt«. Es geht nicht an die »Anschauung« der Griechen zum absoluten Masstab zu nehmen, so wenig wie es möglich ist die »ewige« Wahrheit des Christentums aufrecht zu erhalten. Und wenn schon die Griechen ein »integres« Wissen gehabt haben sollen (ich vermute hinter *Ihrem* Willen zur »Integrität« ein höchst »moralisches« Vorurteil!) – warum dann nicht auch die ihnen höchst natürlich gewesene Sklavenwirtschaft, Knabenliebe ect. ect. zum Vorbild nehmen? Ich will also nicht utopisch auf *die* Natur *des* Menschen zurück, sondern ich möchte aus dem was für uns *tatsächlich* allgemein-menschlich geworden ist – wie z. B. Geld und Arbeit! – und *uns* als »natürlich« gilt die »eigentlichen« Möglichkeiten heraus entwickeln. Dabei ist die *Auslegung* (»Bedeutung« von Sein) nicht zu umgehen und auch nicht das Polemisch-Kritisch-Reaktive der Auslegung. Es kann sich nicht um eine *Beseitigung* der historischen Auslegungsmöglichkeiten handeln, sondern nur um das gute Gewissen zur *gegenwärtigen* Interpretations-Möglichkeit und dem *Ziel* nach um die *Übereinstimmung* von »Sein und Bedeuten«, um die *Angemessenheit* der Auslegung. Nietzsche hat sie nicht erreicht weil ihm »Sinn« und »Tatsache« so auseinanderfielen wie Naturwissenschaft und historisch kritische Methode – obwohl er sah, dass *mit* der »wahren« Hinterwelt auch die »scheinbare« Welt in diese unsere einzige Welt zusammenfällt.

Ich denke also *historischer* wie Sie, weil mir die Geschichtlichkeit der Vernunft zur Selbstverständlichkeit geworden ist und dadurch zugleich *un*historischer weil ich das absolute geschichtliche Recht stets der *Gegenwart* zuschreibe, im Hinblick auf Zukunft. Sie verabsolutieren

jedoch eine Geschichte die gerade nicht mehr die unsere ist *und ersetzen das absolute Christentum durch eine absolute Antike*. *Sie* fragen: was ist *der* Mensch und 2.) was ist aus ihm geworden – ich formuliere zwar eingangs so, lande aber faktisch dabei, dass ich mir sage: »so *sind* wir jetzt« und 2.) »was kann noch alles aus dem Menschen werden«! Nicht ich sondern der unglückselige Kierkegaard und die restaurativen Menschen von heute wollen immer noch »Verlorenes« wieder-holen und rehabilitieren – ich denke dagegen *auf Grund eines extrem-historischen Bewusstseins* bereits wieder ganz *unhistorisch*, so wie ich auch privatim sehr unhistorisch lebe, sehr augenblicklich und unbeschwert von dem »Nachteil« der Historie. Daher auch meine Vorliebe für den skrupelloseren Süden. Ich beginne stets beim Gegenwärtigen, mit dem Ziel der nächsten Zukunft, wenngleich die *wissenschaftliche* Explikation der gegenwärtigen Anthropologie von der Historie, zumal der nächstvergangenen (19. Jhdt.) nicht absehen kann. Aber was verstehen denn *Sie* unter dem »Ursprünglichen«?? Ich kenne auch eine Art von Ursprünglichkeit, aber die liegt nicht *zurück*, sondern *vor* mir und sie deckt sich der Idee nach weitgehend mit Nietzsches »Unschuld« des puren Daseins – *jenseits* von Sinn und Unsinn. Diese Unschuld ist weder antik noch bloss antichristlich, sondern eher die eigentliche Form jener schon sehr verbreiteten, aber noch nicht philosophisch begriffenen modernen Amoralität, Unbefangenheit, Natürlichkeit, Gleichgültigkeit und sogar – »Nivelliertheit«. Gerade ein bestimmter Menschentypus von heute der sehr »*modern*« ist ist auch sehr »*natürlich*« – so natürlich wie uns z. B. das elektrische Licht geworden ist. Die griechischen Öllampen waren aber auch eine sehr kunstvolle, technisch-natürliche Beleuchtung. Das Öl als solches ist aber ebenso natürlich wie der elektrische Strom. *So unnatürlich denke ich also von der Natur des Menschen*! Die letzte geschichtliche Natürlichkeit war im 19. Jhdt. der »Naturalismus« – warum also gleich das Heil bei den Griechen suchen, weil uns *dieser* Naturalismus nicht mehr genügt? Sie stossen sich an der »Wandelbarkeit« der menschlichen Natur – ich finde dass diese Wandelbarkeit das einzig Hoffnungsvolle und Zukunftsvolle ist. (Ich selber bin z. B. mit 30 viel natürlicher geworden als ich es zwischen 15 und 25 war.) Auch die Griechen haben nicht für immer den Menschen »als Menschen« und den Hund »als Hund« entdeckt, wie Klein zu sagen liebt – sie haben nur nicht mehr wie die Ägypter an die *in Tiere* verzauberten Menschen geglaubt, aber immerhin doch noch an den Olymp. Dann hat man an Christus geglaubt und schliesslich an die Moral und Vernunft – jetzt

glaubt man an »*nichts*« mehr und deshalb ist nun der Weg frei, zu einem *natürlichen*, *einfachen* Menschen. Was freilich *der* natürliche Mensch ist, das weiss ich nicht, es interessiert mich aber auch gar nicht, denn ich weiss dass z. B. die »Existenz« (der Existenzphilosophie) etwas sehr Unnatürliches ist und ich glaube auch zeigen zu können warum sie das ist und positiv weiss ich um eine sehr natürliche Daseinsweise und »Unbefangenheit«, obwohl diese Unbefangenheit so »relativ« ist wie alles Menschliche – *wenn* man es historisch an einer geschichtlichen Absolutheit bemisst – sei dies das Christentum oder auch die Antike – deren beider faktische Grundlagen, in Mythos, Religion, Sozietät, (nach Nietzsche!) bereits völlig hinfällig geworden sind. Um so unbefangener können wir heute sein! Was ich an *Jaspers* bekämpfe ist dass er aus dem Nihilismus nicht die positiven Konsequenzen zieht, weil [er] ein *romantischer Bildungsmensch* ist, mit einer lächerlichen Angst vor der »Nivellierung« und »Banalität«. Ausgerechnet an Max *Weber* formt er sich sein Bild vom »wahren« Menschen, verklärt mit einer Metaphysik des »Scheiterns«. Der banale Hintergrund dieser Verklärung des Scheiterns ist die verloren gegangene bürgerliche Sekurität.

Warum sollte aber die »Wahrheit« nicht etwas sehr Banales und Einfaches und Natürliches sein? Nur ist gerade dies *Einfache* und insofern »Natürliche« sehr schwierig zu erreichen, solange man es gegen alle *Einwände sichern* will! Die »integre« *Darstellung* des natürlichen, einfachen Menschseins ist dadurch so sehr erschwert, weil man es kaum wagen kann, ohne Umstände zu sagen *wie* einfach das Menschsein im Grunde ist – aus Angst man könnte dann nicht mehr als »philosophisch« gelten. Ich nehme aber z. B. Leute wie A. Schweizer durchaus philosophisch ernst – wenngleich auf unchristliche Weise. Ich nehme auch jeden klaren Nihilismus Ernst und sogar jede Art von radikaler »Gleichgültigkeit«, der alles Seiende gleich viel gilt. Vielleicht hat der Mensch gar keine besondere »Bestimmung« mehr, wenn er Gott mitsamt der Moral wirklich los geworden ist – er hat aber auch gar keine nötig, wenn er nur überhaupt so etwas wie ein »Mensch« ist – nämlich *ohne* Anführungszeichen! Vorerst wird aber immer noch vom Menschen in 100 » « geredet – so sehe ich auch Heideggers *Positivität* gerade in dem woran sich die meisten stossen, in seinem Rückgang auf so »einfache« Tatbestände wie *da*-sein – sich-sorgen und sterben – nur hat er leider noch sehr penetrante theologische Traditionen im Blut und deshalb ist sein philosophischer Positivismus noch ein kryptotheologischer Nihilismus – ein *un*vollständiger Nihilismus, mit einer »*Metaphysik*« der

Endlichkeit. Er hat noch nicht begriffen, dass, wie Nietzsche sagt, »unschuldig« und »cynisch« vom Dasein denken beinahe identisch ist – ich würde statt cynisch sagen: *lakonisch*. An stelle der romantischen »Ironie« und dem existenziellen Pathos müsste eine philosophische »Lakonie« treten. Die wahre Tugend der Philosophie ist doch der Gleichmut der Gleichgültigkeit – welche nicht mehr *unterscheidet* zwischen res extensa und cogitans – Natur und Vernunftwesen, empirischem und absolutem Ich – Dasein und Existenz – Vorhandensein und Existieren; Gut und Böse, Eigentlich und Uneigentlich ect. ect., sondern mit Nietzsche das Dasein im *Ganzen* – so wie es ist, ohne Auswahl und Abzug und Zutat bejaht. Aber was wird dann aus der von Ihnen dogmatisch erstrebten »Richtigkeit«?? Sie richtet sich zu Grunde!, durch den frei gewordenen Geist, durch den Menschen *der mit sich selber gleich geworden ist*.

Lassen Sie bald wieder von sich hören! Von Dr. Fehling hörte ich nur, dass mein *Alter* keinerlei Schwierigkeiten machen wird, weil ich Kriegsteilnehmer bin. Er kommt vielleicht nächstens auf einer Reise nach Marburg; dann werde ich ihn sprechen. Als Referenzen habe ich ausser *Groethuysen* noch *Heidegger, Jaspers, Frank, von Soden – eventuell* auch Lederer – das überliess ich Fehling. Speriamo!

Einen herzlichen Gruss auch von meiner Frau

Ihr
Karl Löwith

7

7 Square Grangé, 22 rue de la Glacière, Paris (13e),
den 2. Februar 1933.

Lieber Herr Löwith!
Ich komme erst heute zum Schreiben: ich war sehr besetzt, und ich bin es noch jetzt. Daher nur das Nötigste.

Zunächst die Adresse von Frau Herrmann: Charlottenburg, Kantstrasse 28.

Sodann vielen Dank für Ihren Brief und Ihren Jaspers-Aufsatz. Über Jaspers haben wir uns ja schon mehrfach unterhalten, mündlich und schriftlich. Ich beschränke mich also auf eine Erwiderung auf Ihren Brief.

Sie greifen meinen Antihistorismus an – mit Argumenten, auf die sich dies und jenes antworten liesse. Ich möchte aber lieber folgendes sagen: dieser Antihistorismus ist ein *Resultat*, und mein *Anfang* ist genau wie der Ihrige: die Situation der Gegenwart und d. h. zugleich *unsere* Zukunft. Ich glaube allerdings nicht, dass die Kampffronten in [der] Gegenwart so verworren sind, wie Jaspers – und auch Sie? – annehmen. Ich sehe vor mir den Kampf zwischen *Links* und *Rechts*, und die *Auslegungen* dieses Kampfes auf beiden Seiten: die progressivistische und die marxistische links, und die Nietzsches, Kierkegaards, Dostojewskis rechts. Die Auslegungen der gegnerischen Ansicht ist je eine Karikatur. Ich versuchte mir also eine *richtige* Vorstellung von einer der Kampffronten zu verschaffen, und zwar, aus irgendwelchen Gründen, von der *Linken*. Also studierte ich die Aufklärung, insbesondere Spinoza und Hobbes. Ich sah dabei mancherlei, was ich sonstwo schwerlich gesehen hätte, und es wurde mir z. B. auch bei Heidegger und bei Nietzsche manches klarer, als es mir aus deren eigenen Schriften klar geworden war. Und ich glaube, am Ende die eigentliche Aporie Nietzsches verstanden zu haben. Die *Entdeckung* Nietzsches war das Gute, dessen Gegensatz das Schlechte ist, im Gegenzug gegen Gut–Böse, d. h. die »moralische« Auffassung. Diese Entdeckung war eine *Wieder*entdeckung des *ursprünglichen* Ideals der Menschheit: des Männlichkeits-(Tapferkeits-)Ideals, die Verzerrungen und Übertreibungen, in denen N. bisweilen schwelgte (wenigstens nach der gewöhnlichen Auffassung), waren die Folge dessen, dass dieses Ideal verleugnet und vergessen worden war. Wodurch? N. sagt: durch die gemeinsame Arbeit von Sokrates–Plato und des Christentums. Ich würde vorsichtiger sagen: durch die Aufklärung, die ausdrücklich und erstmalig den Tugend-Charakter der Tapferkeit geleugnet hat. Nietzsche hat der Negation der Tapferkeit durch die Aufklärung die Position der Tapferkeit entgegengesetzt (von hier aus lässt sich ja auch der Charakter von N.' *Philosophieren* verstehen: das mit dem Hammer philosophieren bedeutet, dass die tapfere, mutige, wagende, herrische Gesinnung – und nicht die Einsicht – zum Organon der Philosophie gemacht wird). Aber mit der Position der Tapferkeit hat es seine Schwierigkeiten: die Macht, die die Tapferkeit entthront hat – »der Geist« – fällt N. beständig in den Rücken. Es fragt sich also: ob man bei der *Antithese* Tapferkeit – Wissen stehenbleiben muss. Als ich Platos Gesetze kennenlernte, wurde mir klar, dass das *nicht* notwendig ist, dass sich, wenn man sich gewisser Platonischer Lehren erinnert, die Fragen *Nietzsches*, also *unsere* Fragen, viel

einfacher, klarer, ursprünglicher stellen. – Gewisse Beobachtungen bezüglich der mittelalterlichen Philosophie kamen bestätigend hinzu, so dass ich *endlich* einen *Versuch* mit Plato für ratsam halte. Die abstrakten historistischen Bedenken sind mir bekannt – aber ich glaube, dass sie sich am Ende anders darstellen als am Anfang. Langer Rede kurzer Sinn: ich muss versuchen, ob ich »durchkomme«. Wenn ich Ihnen meine Korrektur an Nietzsche durch meine Hobbes-Interpretation einleuchtend gemacht haben werde, wird Ihnen mein »Platonisieren« vielleicht nicht mehr so »romantisch« erscheinen wie jetzt. Ich habe für die »Recherches philosophiques« einen kleinen Aufsatz über Hobbes geschrieben, der in einigen Monaten erscheinen soll. Vielleicht sehen Sie sich ihn einmal an (ich werde ihn Ihnen nach Erscheinen zusenden).

Verzeihen Sie diesen schlechten Brief – aber ich bin, wie ich schon schrieb, sehr in Anspruch genommen – und vergelten Sie nicht Gleiches mit Gleichem. Lassen Sie mich jedenfalls wissen, wie es Ihnen geht und wie Ihre Rockefeller-Angelegenheit steht.

Herzlichst grüsst Ihre Frau und Sie

Ihr

Leo Strauss

8

13.V.[1933]

Lieber Herr Strauss,
Vorige Woche war ich in Berlin, mich den Herrn des Komitees vorstellen. Am zweideutigsten äusserte sich Fehling selbst, dagegen schien es mir dass Schumacher, Oncken und Kehr durchaus *für* mich waren. Schmidt Ott war abwesend. Mendels.-B. konnte ich nicht erreichen.

Durch Klein erfuhr ich Einiges von Ihnen und zuvor schon durch Gadamer. Warum Sie Ihre Heirat so geheim hielten vor mir weiss ich nicht – flüchtig habe ich Ihre Frau mal in Berlin kennen gelernt, bitte grüssen Sie also von mir! Umgekehrt hab ich mich etwas geärgert dass Sie nicht die von Hitler mit Recht gerühmte Tugend der »männlichen Verschwiegenheit« hatten, sondern (ausser Klein) auch *Krüger* und *Gadamer* von meinen Plänen erzählt haben. Das war mir sehr unangenehm, denn *ich* hatte beiden bisher nichts gesagt, solange die Sache noch ganz unentschieden war. Wenn Sie sich den Marburger Klatsch besser

vorgestellt hätten so hätten Sie wohl auch verstanden warum ich Vieles hier nicht publik werden lasse und jetzt mehr denn je. – Mit der Vorlesung hab ich erst heute begonnen – alles Weitere warte ich ab – ein deutsch-jüdisches Emigrantenschicksal wäre das *Letzte* was ich auf mich nehmen wollte und durch die Teilnahme am Krieg bin ich ja beamtenrechtlich zunächst geschützt. Dass mir ein R.-Stipendium fürs nächste äusserst gelegen käme ist klar. Ich bekam nun heute von Dr. F. Bescheid und zwar Folgenden: Auf 30 Bewerber fielen 6 Stipendien – unter diesen 6 werde ich eingereiht, *aber*: weil der Hauptteil meiner wissenschaftlichen Arbeiten nicht eigentlich in das Gebiet der Sozialwissenschaften fällt hat man noch einen 7ten Bewerber mit eingereiht und es der *Foundation* anheimgestellt, wem von uns beiden sie den Vorzug geben will. Das entscheidet sich erst *Ende Juni*. Die Sache steht also recht heikel, obwohl ich F. ausdrücklich gebeten habe darauf Rücksicht zu nehmen dass ich als deutscher Jude in einer besonders schwierigen Lage bin. Nun beantworten Sie mir bitte *gleich* und *genau* und *leserlich* (also anders als ich!) Folgendes: Gibt es Wege um direkt oder indirekt dem verantwortlichen Herrn in Paris (Kittredge, 20 Rue de la Baume) klar zu machen dass *ich* das Stipendium bekommen muss? Könnten eventuell *Sie selbst* dafür wirken oder für mich *Groethuysen* in Bewegung setzen? (Nouvelle Revue Française, falls er jetzt in Paris ist?) Das dürfte aber besser erst Anfang Juni geschehen, wenn F. bereits meinen ausgefüllten Fragebogen hat und dorthin geleitet hat. Oder was würden Sie mir sonst raten? Ist *Ihr* 2. Jahr schon gesichert? Und wohin? Italien oder weiter Paris? Und ist Ihre Hobbes Abhandlung schon erschienen? Ferner: wie lang haben Sie Ihren Arbeitsplan auf *englisch* abgefasst? Und muss er textlich ganz übereinstimmen mit dem ausführlichen ersten? Und wenn nicht, *wie* soll er davon am Besten abweichen? Ist ferner bei der englischen Ausfüllung des gedruckten Fragebogens irgend etwas besonders zu beachten? Soviel ich weiss waren unter den 30 Gesuchen allein 5 oder 6 mit einem ganz ähnlichen Arbeitsplan wie ich – für italienischen Faschismus also. Auf alle Fälle möchte ich nichts versäumen was das Glücksspiel in Paris günstig beenden könnte.

Also schreiben Sie mir bitte baldigst.

Ihr K. Löwith

9

[ohne Datum]

Lieber Herr Strauss, *diese* Seite wäre vielleicht besser *wegzulassen*?, zumal ich, *wenn* ich das Stipendium bekäme, fürs 2. Jahr eventuell doch *Moskau*! versuchen wollte. – Vielen Dank für Ihren Brief – aber warum geht es Ihnen denn so schlecht in Paris? Natürlich fände ich [es] sehr schön wir träfen uns 1933 in Italien!! Korrigieren Sie bitte in diesen Entwurf hinein was Ihnen wichtig erscheint; ich fürchte er ist im Ganzen *zu »philosophisch«* – andrerseits kann ich aber meine philosophische Herkunft nicht unterschlagen. – und *zu allgemein gehalten*? Aber wie soll ich speziellere »Probleme« skizzieren, wo ich doch vom Faschismus nur Allgemeinheiten weiss. Wer käme als *Referenz* dafür in Frage, ausser Groethuysen? Ist es bei Fehling gefährlich *Mannhardt* bei der Literatur über Faschismus zu erwähnen, wenn er nämlich etwa daraufhin angefragt würde (von Fehling) so wäre das schlecht für mich, da mich M. für einen Marxisten hält und mich nicht leiden kann. Alle sonstigen Fragen hab ich Ihnen ja schon letzthin geschrieben. Nur wegen der Eile schickte ich Ihnen zuerst das *handschriftliche* Gesuch, es war damals noch nicht getippt – das geschah erst heute!

Also bitte baldige Antwort! Und gute Besserung in Ihrem Zustand!

Herzliche Grüsse

Ihr

K. Löwith

[Anlage: Arbeitsplan, handschriftlich 4 Seiten.]

10

17.V.[1933 – Postkarte]

Lieber Herr Strauss,

Vielen Dank für Ihre rasche Antwort und Ihre Bemühungen bei Koyré. Sehr betrübt hat mich die Nachricht dass Sie auf kein 2.[tes] Jahr rechnen können – *warum* eigentlich hat Berlin abgelehnt? Was sind nun Ihre weiteren Pläne? Als selbstbewusster Jude sind Sie wohl in einer anderen Lage als ich, aber das allgemeine Problem ist doch auch wohl für Sie das

gleiche wie für mich und es liegt beschlossen in der Verbindung der zwei Worte: »*deutsches Judentum*«. Diese Frage kann m. E. nur in Deutschland selbst gelöst werden. Ein Emigrantenschicksal wäre das *Letzte* was ich – wenn *nötig* – auf mich nehmen würde. Vorerst warte ich ab, ob man mir den Lehrauftrag belässt. Meine Vorlesungen hier hab ich ohne Störung, bei weniger Hörern als sonst, beginnen können. Schreiben Sie bitte auch ausführlich von sich! »Böse« bin ich Ihnen nicht und war es nie, nur *geärgert* hat mich dass es hier bekannt wurde ohne mein Wissen. Dass es via Klein geschah wusste ich nicht. Was aber Ihre Heirat betrifft, zu der ich und meine Frau Ihnen alles Gute wünschen, so sehe ich freilich keinen objektiven Unterschied zwischen »Geheimhalten« und »nicht förmlich mitteilen«! Eine gedruckte Anzeige hab ich natürlich nicht erwartet! Aber wie sollte ich Ihnen *diese* Sache übel nehmen? Ich fand es nur sehr unnötig und etwas töricht dass ich es von dritter Seite erfuhr.

Herzliche Grüsse

Ihr

K. Löwith

11

Paris, den 19. Mai 1933.

Lieber Herr Löwith!

In Ihrer Angelegenheit habe ich inzwischen an Groethuysen, der in London ist, alles Nötige geschrieben. Ausserdem habe ich gelegentlich einer Unterhaltung mit Van Sickle, dem Leiter der Rockefeller Foundation, von Ihnen, Ihrer Situation, Ihrer Arbeit und Ihren Interessen, gesprochen. Er hat sich Ihren Namen notiert, so dass er ihm sicher auffallen wird, wenn er ihm in dem Schreiben Fehlings wiederbegegnet.

Was mich betrifft, so bekomme ich nun doch das 2. Jahr. Berlin hat mich empfohlen, und das war entscheidend. Ich bleibe auch während des zweiten Jahres in Paris, und ich werde versuchen, in dieser Zeit etwas zu unternehmen, was mir ermöglichen soll, weiter zu arbeiten. Freilich ist die »Konkurrenz« sehr gross: Das ganze deutsch-jüdische intellektuelle Proletariat befindet sich hier. Es ist furchtbar – am liebsten liefe ich fort nach Deutschland.

Aber hier liegt der Haken. Zwar kann ich nicht für irgend ein anderes

Land »optieren« – eine Heimat und, vor allem, eine Muttersprache wählt man sich nicht, ich jedenfalls werde nie anders als deutsch schreiben *können,* ob ich gleich in anderer Sprache werde schreiben *müssen* –; andererseits sehe ich keine annehmbare Möglichkeit, unter dem Hakenkreuz zu leben, d.h. unter einem Symbol, das mir nichts anderes sagt als: Du und Deinesgleichen, ihr seid φυσει Untermenschen und darum rechtens Parias. Es gibt hier nur *eine* Lösung. Wir müssen uns immer wieder sagen: wir »Männer der Wissenschaft« – so nannten sich unseresgleichen im arabischen Mittelalter – non habemus locum manentem, sed quaerimus ... Und, was die *Sache* betrifft: daraus, dass das rechts-gewordene Deutschland uns nicht toleriert, folgt schlechterdings nichts gegen die rechten Prinzipien. Im Gegenteil: nur von den rechten Prinzipien aus, von den fascistischen, autoritären, *imperialen* Prinzipien aus lässt sich mit Anstand, ohne den lächerlichen und jämmerlichen Appell an die droits imprescriptibles de l'homme, gegen das meskine Unwesen protestieren. Ich lese Caesars Commentarien mit tieferem Verständnis, und ich denke an Virgils: Tu regere imperio ... parcere subjectis et debellare superbos. Es gibt keinen Grund zu Kreuze zu kriechen, auch nicht zum Kreuz des Liberalismus, solange noch irgendwo in der Welt ein Funke des *römischen* Gedankens glimmt. Und auch dann: lieber als jegliches Kreuz das Ghetto.

Ich fürchte also das Emigranten-Schicksal nicht – höchstens secundum carnem: den Hunger und dergleichen –. In einem Sinn ist unsereiner *immer* »Emigrant«; und was das andere angeht, die Gefahr der Verbitterung, die gewiss *sehr* gross ist, so ist mir Klein, der in *jedem* Sinn immer Emigrant war, ein lebendiger Beweis dafür, dass sie nicht unbesieglich ist.

Dixi, et animam meam salvavi.

Leben Sie wohl! Seien Sie und Ihre Frau herzlichst gegrüsst von ihrem

Leo Strauss.

Meine Frau dankt herzlichst für Ihre Wünsche, und sie erwidert herzlichst Ihre Grüsse.

12

28.V.[1933]

Lieber Herr Strauss,
Herzlichen Dank für Ihren Brief und die Bemühung bei Koyré und Groethuysen. Ich habe inzwischen auch schon an Groethuysens Pariser Adresse geschrieben und bekam gestern Antwort die ich ihnen beilege. Ob der Vorschlag von G. *durchführbar* ist weiss ich nicht, ich darf wohl Ihnen die Sache zur Besprechung mit Koyré überlassen. Empfehlen Sie mich diesem bitte und entschuldigen Sie mich bei ihm wegen dieser Umstände. Aber es wäre mir wirklich *sehr* darum zu tun dass das Pariser Komitee für *mich* entscheidet und die Art wie sich Berlin aus der Affaire zog bzw. eine daraus machte ist ziemlich fatal. Ich *glaube* dass es Fehling so gedeichselt hat, weil er der Ansicht war meine bisherigen Arbeiten seien für Amerikaner zu wenig sozialwissenschaftlich und eigentlich zur humanity (wo es aber keine Stipendien gibt) gehörig, so dass er mir es schon als besondere Gnade hinstellte dass er *überhaupt* meine Bewerbung dafür angenommen hat. Möglich ist es aber auch dass *Schumacher* einen eigenen konkurrierenden Kandidaten hatte. Nun hab ich aber glücklicherweise vor paar Tagen eine sehr schmeichelhafte Rezension von *Weber und Marx* in einer *amerikanischen* Zeitschrift erhalten, deren Abschrift ich Ihnen beilege. Vielleicht lässt sich Verwendung davon machen. Ausserdem habe ich durch den hiesigen Lektor (Schmidt-Paris) an *Baruzi* schreiben lassen, ob *er* etwa Einfluss nehmen könnte auf die Entscheidung bzw. auf den betreffenden Herrn der Pariser Foundation. Ich danke Ihnen sehr für Ihre Empfehlung bei dem Herrn van Sickle! – Sehr gefreut hat mich Ihre Nachricht dass Sie also doch das 2. Jahr bekommen werden! Im Laufe dieser Zeit werden Sie dann hoffentlich eine berufliche Chance finden die Ihnen die nächsten wirtschaftlichen Sorgen behebt. Aber auch das ist heute in *allen* Ländern sehr, sehr schwierig. Ich selber habe bisher nur bei einigen deutschen Professoren an *Schweizer* Universitäten privatim angefragt und einen überall gleichlautenden völlig *negativen* Bescheid bekommen. Die Schweiz sperrt sich schon jetzt gegen Um- und Neuhabilitationen, von Lehraufträgen ist keine Rede und der Antisemitismus ist auch dort bereits im Wachsen. An die Schweiz dachte ich deshalb in erster Linie weil auch für mich das *Deutsch*-sprechen und schreiben können entscheidend ist. Besonders in der Philosophie ist es unmöglich eine fremde Sprache zu gebrauchen.

Was Sie über unser *ewiges* Emigrantentum sagen leuchtet mir nur zum Teil ein. Klein ist zwar darin vorbildlich aber durch Herkunft und Lebensstil eine *Ausnahme*. *Er* ist in gewisser Weise *überall* und nirgends zu hause, aber bei mir ist es schon anders und wenn ich auch nicht im völkischen Sinn »bodenständig« bin so weiss ich mich doch so sehr zu Deutschland gehörig dass ich es als Entwurzelung empfinden würde Emigrant zu sein.* Das schliesst nicht aus, dass »wir Männer der Wissenschaft« das »Vorhandene« transzendieren und keinen locum manentem haben, sondern fragen. – Was aber Ihre Rechts-Links Unterscheidung betrifft so wundere ich mich wie Sie dieselbe so dogmatisch aus der Politik aufnehmen können. Es spricht *sehr viel* gegen die rechten »Principien« wenn sie *faktisch* den Geist der Wissenschaft und des deutschen Judentums nicht tolerieren – wobei Sie wissen dass ich keineswegs die »liberale« und menschenrechtliche »Geistesfreiheit« vertrete. Ausserdem ist der Faschismus durchaus ein *demokratisches* Gewächs. Warum so »gebildet« sein und immer gleich in weltgeschichtliche Perspektiven die nächsten Dinge verwandeln und sich an Caesar und Rom erbauen, wo doch das Christentum diesen römischen Geist gründlich zersetzt hat und auch Georges 3. Reich nicht dasselbe ist wie das von Moeller v. d. Bruck und dieses auch noch himmelweit verschieden von dem der »wildgewordenen Spiessbürger«, wie sie Goebbels genannt hat! Was bisher geschah ist keine »Revolution« sondern eine radikale Umorganisation und die sogenannte »Idee« dieser kleinbürgerlichen Umwälzung ist ausschliesslich die völkisch-nationalistische, mit dem Novum der »Rasse«, eine Idee welche man einem Franzosen und Engländer zu verdanken hat – Gobineau und Chamberlain! Aber die Deutschen waren von jeher unfähig die Weltgeschichte »wirklich« = realistisch zu betrachten, sie treiben stets Geschichts*metaphysik* und darum ist soviel Schwindel dabei: Was Hegel im Grossen machte macht jetzt jeder Professor und Privatdozent im Kleinen und daher verquickt sich die weltgeschichtliche Perspektive wunderbar mit den engsten persönlichen Interessen.

Was das Zukreuzekriechen betrifft so denke ich zwar auch nicht daran es in irgend einer Form zu tun, aber umgekehrt ist die Welt der Gegenwart nicht so dass sie Märtyrer hervorbringen könnte – sondern nur Mitmachende und Abseitsstehende.

Was meinen *Sie* zu alldem?

Dixi et animam *meam* salvavi!

Einen herzlichen Gruss

Ihr K. Löwith

* gerade jetzt setzt man sich damit zwischen zwei Stühle. Im Ausland ist unsereiner im Ernstfall doch *Deutscher* und hier *Jude*. Selbst die Schweiz will nicht mehr das traditionelle Asylland sein!

13

10.VI.33

Lieber Herr Strauss,
Haben Sie meinen Brief mit Abschrift einer Rezension meines Weber-Aufsatzes und mit Groethuysens Antwort an mich bekommen? Ich schickte das vor etwa 10 Tagen an Sie. Es wäre dumm wenn er verloren gegangen sein sollte, denn es handelte sich ja um die Stipendiensache, welche sich in diesen Tagen wohl entscheiden muss. Groethuysen schrieb dass er selber keine Beziehungen zum Pariser Komitee habe aber dass *Koyré*, via *Lévy Bruhl* eventuell was unternehmen könnte? Demselben Zweck sollte auch die Abschrift der sehr günstigen *amerikanischen* Rezension dienen. Sie ist erschienen in: *The Annals* (The American Academy of Political and Social Science) Vol. 167, *May 1933*, Seite 244.

Haben Sie Heideggers Rektoratsrede zu Gesicht bekommen? Sehr interessant – erschien aber vorerst nur auszugsweise in der Freiburger Zeitung.

Was die Menschenrechte anlangt so mögen sie zwar lächerlich geworden sein – sie *sind* es aber nicht und ich studiere gerade Rousseau und finde die Entwicklung seiner Widersprüche zwischen homme – bourgeois und citoyen ehrlicher und lehrreicher als alle späteren dogmatischen Theorien vom Staat zusammen. Jetzt ist übrigens zum 1. Mal eine deutsche Übersetzung von *Donoso Cortes* Gottesstaat erschienen, Verlag Badenia in Karlsruhe (5 Mark).

Schreiben Sie mir also bitte wie es steht!

Herzliche Grüsse

Ihr

K. Löwith

NB. Boschwitz ist hier und gefällt mir nach wie vor sehr gut.

14

22. 6. 1933 [Postkarte]

Caro mio, das ist ja eine sehr erfreuliche Nachricht und ich danke Ihnen herzlich für Ihre freundliche und kräftige Unterstützung bei Dr. K. Übrigens finde ich auch von Dr. F. sehr nett, dass er K. an Sie gewiesen hat, zur Auskunft über mich. Hatte ihm das offengestanden nicht zugetraut. Ks Frage nach meinem Gesundheitszustand kommt daher, dass der hiesige Kreisarzt in das Zeugnis hineinschrieb, dass ich nur noch 1 funktionierende Lunge habe, durch die Verletzung, und »körperlichen Anstrengungen nicht gewachsen« sei, wohl aber einem Studienaufenthalt in Italien. Ich sagte ihm zwar, dass ich Ski laufe ect. – aber sein ängstliches Gewissen bestand darauf, obwohl es faktisch Unsinn ist, da ich ja nicht nach Sibirien oder zum Aequator will. Ihren Hobbes-Aufsatz hat mir Krautheimer leider noch nicht gegeben. Die Rektoratsrede kriegen Sie sobald ich sie wieder habe, z. Zt. hab ich sie ausgeliehen. Ausserdem wird sie gedruckt erscheinen. Der Aufsatz von mir erscheint erst nächste Woche. Und von dem über die philosophische Kritik der Religion im 19. Jahrhundert, in der Theologischen Rundschau, habe ich noch keine Separata, weil zunächst nur der 1. Teil erschienen ist und der 2. erst im nächsten Heft, d. i. in zwei Monaten, und ich bat den Verlag mir die 2 Teile dann zusammen zu binden. Klein ist hier und sammelt Gutachten ein, ist noch immer munter und reizend. Aber im Allgemeinen schrumpfen die Verkehrsmöglichkeiten mit den jüngeren Kollegen langsam zusammen – im Grunde hat jeder seine eigensten egoistischen Interessen die ihn voll beschäftigen. – Ihr Französisch scheint mir ausgezeichnet zu sein. Mit herzlichem Gruss an Sie und Ihre Frau

Ihr

Karl Löwith

15

12.VII.33 [Postkarte]

Lieber Herr Strauss,
Lektor Schmidt sagte mir gestern, dass Baruzi in meiner Sache an *Koyré* geschrieben habe, da er selbst keine Beziehungen hatte. Hoffentlich hat

K. das nicht fatal gefunden und nichts weiter unternommen, da er ja von Ihnen schon wusste, dass es nicht mehr so nötig war seitdem ich die Rezension hatte. – Leider bin ich *noch immer ohne* Bescheid, ich weiss nicht ob das ein schlechtes Zeichen ist? Fehling hatte mir am 20. Juni schon eine Rückfrage der Foundation abschriftlich mitgeteilt und meine Antwort darauf sofort weitergeleitet. Es handelte sich darum, dass den Amerikanern mein Thema zu wenig »empirisch« war, ich habe auf Fehlings Rat daher einige Konzessionen gemacht. – Haben Sie A. *Gides* Adresse für die Weiterbeförderung des »Kierkegaard-Nietzsche« ausfindig gemacht? Zur Lektüre Ihrer Hobbes-Besprechung kam ich noch nicht. Ein katholischer Kaplan, *Dr. Becker*, der 1925 bei C. Schmitt über Hobbes promoviert hat (*un*gedruckt gebliebene Dissertation) und jetzt hier ist und in meiner Vorlesung und Übung über Hegel teilnimmt, interessiert sich für Ihre Sachen, zumal er vor Ihnen *der* Hobbes-Rezensent in der Deutschen Literatur-Zeitung ect. war und weiter mit Schmitt in Verbindung steht. Er kennt auch den Verfasser des Hobbesbuchs das Sie da neuerdings besprochen haben und schätzt ihn ähnlich ein. Er – Dr. Becker – ist ein sehr gebildeter kluger Katholik und ich könnte mir denken dass Sie von einer Verbindung mit ihm was haben könnten. – Was meine Zukunft betrifft so ist noch Alles sehr unbestimmt, wenngleich sich vorerst äusserlich hier nichts geändert hat und mir der Lehrauftrag bisher nicht verloren ging.

Einen herzlichen Gruss

Ihr

Karl Löwith

NB.

Könnten Sie mir einen Katalog oder [ein] Verzeichnis billiger Ausgaben von *de Maistres* Hauptschriften schicken? Lohnt es sich *Jean Wahls* Hegelaufsatz zu lesen?

Werden Sie August und September in *Paris* sein?

16

[ohne Datum]

Wir sind uns einig über den allgemeinen Charakter unserer *Situation*: unsere Situation ist gekennzeichnet durch die prinzipiell grenzenlose Anarchie, es gibt überhaupt keine allgemein-verbindliche Norm mehr

(es ist der Satz möglich geworden: Ich will ja gar kein Mensch sein – Brecht, Mahagonny). Und es ist die *Frage*: ist diese Anarchie zu überwinden und wie ist sie zu überwinden?

1) Die Antwort *Kierkegaards*.

K. radikalisiert die Auflösung zur absoluten Vereinzelung, d. h. zur Konstitution der völlig apolitischen Existenz, um so den Weg freizumachen zur alten, ewigen Antwort des Christentums.

Dagegen sagen Sie (dem Sinn nach):

a) Unterstellt, wenn auch nicht zugegeben, es hätte Sinn, von einer *ewigen* Antwort zu sprechen; jedenfalls passt eine ewige Antwort nur auf eine ewige Frage. Nun ist aber die Frage K.' gar keine ewige Frage, sondern nur die Frage des modernen, bürgerlichen Menschen (cf. S. 8–10).

b) Daher ist in Wahrheit die Antwort K.' auch gar keine ewige Antwort, sondern eine durchaus weltliche, zeitliche: K. muss daher, um die ewige Antwort zu gewinnen, dem Problem seiner Zeit paradoxerweise eine ewige Bedeutung geben (das Problem des 19. Jhts. ist »just auch« das Problem des Christentums) . . .; aber da das Problem K.' weltlich, politisch ist, so ist auch kein Wunder, dass er zuletzt eine – politische Antwort gibt, nämlich eine autoritär-reaktionäre (cf. S. 12–13).

Gegen Ihre Kritik würde ich einwenden: Das »just auch« (S. 12) ist nicht selbst-verräterisch, der politische Pferdefuss eines angeblich antipolitischen Teufels (entschuldigen oder verbessern Sie das missglückte Gleichnis). Sondern: die *ewige* christliche Antwort *muss* »*heute*« eine ungewöhnliche Evidenz bekommen, weil wir heute am Ende einer Epoche stehen, in der man es mit einer diametral antichristlichen Antwort versucht hat, und weil wir heute das Scheitern dieses Versuchs mit Händen greifen können. Die Auflösung, von der K. ausgeht, ist die Folge des Versuchs, eine *absolute* Lösung des Problems der *Ordnung* mit *menschlichen* Mitteln zu finden – die Folge dieses Versuchs ist die radikale »Veröffentlichung« des Menschen und damit der Verlust aller menschlichen Substanz, bzw. die Gefahr dieses Verlusts. K. behauptet im Grunde *nicht*, dass das menschliche Problem kein politisches Problem, d. h. kein Problem des Zusammenlebens und seiner Ordnung, seiner Regierung sei, *sondern*, dass das menschlich-politische Problem nicht politisch gelöst werden kann* (womit nicht gesagt ist, dass sich nicht aus

* s. hierzu die *analoge* Kritik Schillers an Rousseau in der »ästhetischen Erziehung«.

der religiösen Antwort politische Konsequenzen, nämlich reaktionäre, ergeben).

Ich finde also, dass Ihre Kritik K. Unrecht tut. Man kann ihm, wie mir scheint, darin nur zustimmen, dass das christliche Problem einer *absoluten* Lösung des Problems der Ordnung nur christlich gelöst werden kann, und ferner, dass die moderne Politik von Hobbes über Rousseau bis zu Marx den Widersinn begeht, ein christliches Problem atheistisch lösen zu wollen.

2) Die Antwort *Nietzsches*.

Während K. aus der Einsicht: »Der Nihilismus ist die Folge des Versuchs, das christliche Problem atheistisch, menschlich lösen zu wollen«, folgert: also muss die christl. Antwort restauriert werden, folgert Nietzsche: also ist der Nihilismus eine Folge des christlichen Problems selbst, also muss dieses Problem selbst negiert werden → Bejahung der Sinnlosigkeit des puren Daseins, neutrales Ja zum Ganzen des Seienden, Freiheit vom Sinn überhaupt. Bei dieser auch Ihnen vorschwebenden Überwindung des Nihilismus, die nicht zu verstehen ich offen bekenne, hat es, wie Sie sagen, N. nicht ausgehalten: er hat sich gegen sie durch seine Lehre von der ewigen Wiederkunft und vom Willen zur Macht verfehlt.

Dagegen würde ich sagen:

a) in der Lehre von der ewigen Wiederkunft macht sich N. frei von der jüdisch-christlichen Erwartung einer providentia particularis, er entdeckt so nicht die Gleichgültigkeit *alles* Seienden (von einem *neutralen* Ja zum Ganzen des Seienden kann nicht wohl die Rede sein, wenn von »*wahreren* Seiten des Daseins« gesprochen wird – cf. S. 24), sondern die Gleichgültigkeit alles Seienden, des Weltganzen *gegenüber* dem Menschen. Das heisst: er gewinnt die Stellung der antiken, vorchristl. Philosophie *wieder*. Das Zweideutige an N.' Wiederkunftslehre ist *nicht* der Versuch, den Menschen zur Natürlichkeit der Natur zurückzubringen, sondern das ungeheure Pathos, das er braucht, um der Wahrheit, die von den Griechen ruhig, spannungslos konstatiert worden war, Eingang zu verschaffen; damit – und nur damit – verrät er allerdings, wie sehr ihn negativ die christliche Erwartung der providentia particularis bindet.

b) allgemein: N.' Überwindung des Nihilismus ist nicht so sehr die Eroberung einer wesentlich *neuen* Möglichkeit, sondern die *Wieder*gewinnung einer durch das Christentum verleugneten Möglichkeit; N. sucht den natürlichen Menschen als den vor-christl. Menschen.

Ich wiederhole: die Leugnung des Sinnes ist die Leugnung der providentia particularis in jeglicher Gestalt (auch in der des Fortschrittglaubens), nicht das neutrale Ja zu allem Seienden.

Lieber Herr Löwith!
Nehmen Sie die vorstehenden Notizen mit Nachsicht auf. Ich habe leider nicht die Zeit gehabt, sie ausführlicher zu gestalten, besonders die Nietzsche betreffenden. Aber da Sie mich ja kennen, werden Sie das Fehlende unschwer ergänzen können.

Auf jeden Fall danke ich Ihnen herzlich für Ihren *schönen*, auch in seiner äusseren Form so geschmackvollen Aufsatz. Das für Gide bestimmte Exemplar habe ich weitergeleitet. Wann bekomme ich Ihren Religionskritik-Aufsatz?

Haben Sie immer noch keine Nachricht wegen des Stipendiums? Ich weiss positiv, dass die offizielle Sitzung Ende des vorigen Monats stattgefunden hat. Ich selbst habe meine Bestätigung für das zweite Jahr bereits vor einer Woche erhalten.

Ich bleibe *mindestens* bis 1. Oktober in Paris, und ich gehe *spätestens* am 1. März nach England.

Werner Becker ist mir durch rühmende Bemerkungen Carl Schmitts über ihn gut bekannt. Seinen Hobbes-Artikel im Görres-Lexikon habe ich gelesen – der Artikel ist sehr gut, aber ich finde, dass Becker doch allzu sehr – viel mehr als Schmitt etwa – im Bann der herrschenden, d. h. den Naturalismus des Hobbes immanent explizierenden Auffassung bleibt, statt zu versuchen, die humane Genesis dieses Naturalismus aufzuklären. Leider habe ich im Augenblick keine Zeit, an Becker zu schreiben. Aber sagen Sie ihm, bitte, dass ich ihm *sehr* verbunden wäre, wenn er mir seine Bedenken gegen die in der Lubienski-Rezension von mir skizzierte These mitteilte.

Haben Sie Ihr Exemplar von Heideggers Rektoratsrede wiederbekommen? Können Sie es mir für 3 Tage leihen? Ich habe übrigens gehört, dass der 2. Teil von Sein und Zeit jetzt erscheint, und dass die merkwürdigste Neuerung darin der Rückgang von Plato und Aristoteles auf die Vorsokratiker (in einer grundsätzlich Nietzsche verwandten Weise) sein soll. Stimmt das?

Leben Sie wohl! Schreiben Sie bald Ihrem Ihre Frau und Sie sehr herzlich grüssenden

Leo Strauss

besonders, ob und wie Sie Bescheid betr. Rockefeller bekommen haben.

17

20.VII.[1933 – Postkarte]

Lieber Herr Strauss, Vielen Dank für Ihren Brief auf den ich Ihnen nächstens noch antworten werde. Heute nur rasch die sehr erfreuliche Mitteilung dass ich das Stipendium auf 1 Jahr für Italien bekommen habe! Das ist im »Ursprung« *Ihr* Verdienst – denn ohne Sie wäre ich kaum an das Unternehmen herangegangen. Danken Sie bitte auch *Koyré* für seine diesbezüglichen Bemühungen! Die Rektoratsrede von *Heidegger* hab ich für Sie bereits bestellt, sie erscheint dieser Tage als Heft. (Das Andere war nur ein Auszug). Kennen Sie *Jean Wahls* Buch über das »Unglückliche Bewusstsein« bei Hegel? Lohnt es zu lesen? Und wenn *Sorels* »Illusions du progrès« und die kleine Sorel-Biographie von Pirou, falls diese ein *Bild* von Sorel enthält, (beides ist erschienen bei Marcel Rivière, Paris), wenn das beides leicht zu haben ist, könnten Sie mirs besorgen? Rückerstattung der Kosten entweder in Geld oder in einem Buch, wenn Sie was Deutsches brauchen. Ferner einige praktisch wichtige Fragen: wie macht es die Foundation mit der Auszahlung des Stipendiums bei der *Entwertung des Dollars* jetzt? Bekommt man etwa infolgedessen beim Einwechseln eben so viel weniger? Sind es 130 oder 150 Dollar? Kommen Sie bequem oder schwer damit aus in Paris? Und wegen eines *eventuellen* 2. Jahrs noch dies: ist es nötig wirklich dem eingereichten Plan gemäss während des 1. Jahrs von Zeit zu Zeit wissenschaftliche Arbeitsfragmente nachzuweisen bzw. gegen Ende schriftlich etwas einzureichen, um Aussicht für ein 2tes zu haben? Oder versicherten Sie nur brieflich dass und was Sie getan hätten? Denn *ich* rechne aus bestimmten Gründen nur mit *einem* Jahr und würde dann u. U. – unter uns gesagt – auf solche nachweisbare Arbeit verzichten, um gut für *meine eigenen* Zwecke arbeiten zu können!?

Einen herzlichen Gruss von

Ihrem

Karl Löwith

Entschuldigen Sie heute *meine* Schrift.

18

2.8.[1933 – Postkarte]

Lieber Herr Strauss, vielen Dank für Ihren Brief. Ich bin seit einigen Tagen hier in München, die 2 Sorel werden daher vermutlich in Marburg auf meine Rückkehr warten. Dann werde ich auch meine Schulden begleichen! Inzwischen hat sich durch Rücksprache mit Kurator und Korrespondenz mit Heidegger ergeben dass ich – leider! – das Stipendium besser erst *nach* dem Winter-Semester antrete, weil im Herbst und Winter zu viel wichtige Veränderungen an der Universität geschehen werden und es unklug wäre, wenn ich gerade da nicht anwesend wäre und lese – denn u. U. hängt davon meine ganze weitere Zukunft an der Universität ab. Fehling ect. habe ich das noch *nicht* unterbreitet (also bitte nicht weiter erzählen!) – werde es erst in einigen Wochen tun und wenn möglich persönlich in Berlin. Ich hoffe dass die R. F. mir diese Verschiebung gestatten wird. Meinen Sie nicht auch? In zusätzlichen »Ergänzungen« der R-Regeln ist dieser Fall an sich vorgesehen, wenngleich als ein wenig erwünschter Ausnahmefall. – Ihr Urteil über Heideggers Rede scheint mir ungerecht und das über Ebbinghaus' Rede viel zu hoch gegriffen. Ich kann in Heideggers kunstvoller Sprache keinen »Abfall« [?] des Stils entdecken, sondern nur dieselbe verfängliche Wortkunst wie schon in »Was ist Metaphysik« – mir nicht sympathisch, aber doch sehr durchdacht und eben »kunstvoll«. Und auch »Duckmäuserei« kann ich nicht entdecken, sondern – wie schon immer – raffinierte Zweideutigkeit (ontisch-ontologisch) wie sie in grösserem und echterem Masse z. B. auch Hegels preussisch-ontologische Staatsphilosophie enthielt. Dass Heidegger den Anfang der Philosophie an das allzu gegenwärtige Ende der Gegenwartsgeschichte bindet lag schon immer in der Richtung seiner Geschichtsauffassung. Was *ich* verfehlt finde ist etwas was gerade *Sie* mit ihm teilen: die *Pseudotheologie vom »Ursprung«*, der zurückzugewinnen sei: = saekularisierter Sündenfall, verendlicht zum »Schicksals«-Glauben. Und *daher* kommt die *ganze* Zweideutigkeit seiner Berufung auf den Anfang und Ursprung, zur Rechtfertigung des Endes und des gegenwärtigen »Augenblicks«. Überhaupt denkt ja heute Alles und jedermann »weltgeschichtlich« – fern von den »nächsten« Dingen und Menschen. Haben Sie z. B. G. *Benns* Buch »Die Intellektuellen und der Staat« gesehen? Oder das neue Platobuch K. Hildebrandts? Bei Heidegger speziell verkehrt sich (von

jeher) der Unglaube an die Philosophie in theoretischen Aktivismus. Geist = historische Entschlossenheit = Kierkegaards »existierendes« Denken = M[arx]s Praktischwerden der Theorie – weil der Letzte der noch an die Philosophie *als solche* glaubte – Hegel war!

Einen herzlichen Gruss

Ihr

Karl Löwith

19

Paris, den 5. September 1933.

Lieber Herr Löwith!

Zunächst meinen herzlichen Dank für das 2. Exemplar der Heidegger-Rede und für Barths »Theologische Existenz heute!« Barth hat mir sehr gut gefallen, viel besser als H. Es wird noch lange dauern, bis der Atheismus mit dem Christentum »konkurrenzfähig« ist. Vergleichen Sie doch nur das offene persönliche Bekenntnis B.'s zur Offenbarung mit H.'s Bekenntnis zu Atheismus hinter dem Rücken Nietzsches und Barths christliche *Kritik* am Geschehenden mit H.'s kritik*loser* Unterwerfung. Ich wiederhole also mein anfängliches Urteil über H.

Man – übrigens ein sehr glaubwürdiger Mann – hat mir mitgeteilt, dass die Marburger Philosophen, insbesondere auch Krüger, ihre persönlichen Beziehungen zu unseresgleichen als abgebrochen betrachten. Da ich noch vor kurzem in der Annahme, dass dergleichen ausgeschlossen sei, an Krüger geschrieben habe, wäre es für mich wichtig zu wissen, wie es sich damit verhält. Könnten Sie mir darüber ein Wort sagen? Dass ich von Ihrer Mitteilung *keinen* Gebrauch machen würde, versteht sich von selbst.

Inzwischen habe ich auch Ihren Aufsatz über die Religionskritik im 19. Jhdt. erhalten. Herzlichen Dank! Koyré, dem ich den Aufsatz gezeigt habe, bittet Sie höflichst, doch auch ihm Separata Ihrer Aufsätze – insbesondere dessen, in dem Sie die innere Entwicklung der Phänomenologie dargestellt haben – zuzusenden – er ist seinerseits zu entsprechender Gegenleistung gern bereit. Ich würde Ihnen sehr dazu raten, diesen Wunsch zu erfüllen, – es kann Ihnen nur nützlich sein, wenn Koyré Sie auf diese Weise näher kennenlernt.

Wenn ich ein paar Worte zu Ihrem Aufsatz sagen darf: Ihre Grund-

behauptung, dass mit der Anerkennung der Hegelschen Philosophie der Weiterschritt zum Atheismus und zuletzt zur »Überschreitung des Atheismus« unvermeidlich wird, leuchtet mir durchaus ein; und wenn anders Hegel die Vollendung dessen, was Descartes begonnen und Kant entschlossen durchgeführt hat, ist, so ist klar, dass der Theismus nicht allein »mit sämtlichen Tatbeständen der modernen, diesseitigen Menschenwelt« unvereinbar ist – er ist, wie Gesetz und Propheten und N. T. zeigen, *seinem eigenen Sinne nach* mit sämtlichen Tatbeständen des faktischen menschlichen Lebens zu allen Zeiten unvereinbar –, sondern auch mit den Grundüberzeugungen und dem Lebensideal der gesamten Moderne unverträglich (wie Sie am schärfsten S. 219 Abs. 2 sagen). Unglücklicherweise erhebt sich aber gerade dann die Frage nach dem Recht der Modernität selbst. Und für diese, wie mir scheint, radikalere Frage gibt die Analyse des Weges von Hegel zu Nietzsche, jedenfalls ohne weiteres, nichts her. Mit Ihrem *Resultat* bin ich, wenn auch nicht *als* einem Resultat, völlig einverstanden: fangen wir wirklich *diesseits* der Alternative Atheismus–Theismus, fangen wir ganz von vorne und ursprünglich an, und lassen wir es darauf ankommen, ob bei unseren Bemühungen etwas »noch nie Dagewesenes« oder etwas Uraltes oder vielleicht auch etwas inzwischen Dagewesenes herauskommt. So wenigstens, scheint mir, muss ein Skeptiker, d. h. ein kritischer Mensch, der Zeit hat, sprechen.

Ihre eigene Haltung tritt wohl am meisten in Ihren Bemerkungen über Overbeck und über Stirner hervor. Diese (sich mir aufdrängende) Zusammenstellung ist ja sehr merkwürdig. Hat sich eigentlich Overbeck über Stirner geäussert? Und was Stirner sonst angeht, so haben Sie zwar jetzt eine Antwort auf die Frage: wie denn, nach Preisgabe des Allgemein-Menschlichen, die Idee »Mensch« überhaupt noch unterschieden werden könne, gegeben; aber – ganz abgesehen davon, dass diese Antwort dennoch eine allgemeine »Ethik«, wenngleich eine formale, impliziert (*wahrhaft* Mensch ist, wer »mit sich selber gleich geworden ist«) – diese Antwort bleibt doch wiederum der unvermeidlichen Frage ausgesetzt, die Sie S. 205 gegen Kierkegaard erheben, und die »durch Nietzsches Infragestellung der Wahrheit als solcher« (206 f.) nicht nur nicht aufgehoben, sondern in der schärfsten Form gestellt ist: denn es gibt keine Antwort auf die Frage nach dem Wie – sie möge »Freiheit« oder »Leidenschaftlichkeit« oder »Stärke« oder »Entschlossenheit« oder »Echtheit« oder auch »Wachheit« lauten –, die nicht zugleich die Antwort auf die Frage nach dem Was wäre.

Lassen Sie einmal wieder von sich hören, und seien Sie herzlich gegrüsst von

Ihrem

Leo Strauss.

20

9.9.33 [Postkarte]

Lieber Herr Strauss,
was das Gerücht von den Marburger Philosophen betrifft so kann ich Sie nur versichern dass es in keinerlei Hinsicht zutrifft, natürlich auch für Krüger nicht. Dass trotzdem – »an sich« – eine Art historischer Riss da ist ist mir zwar dennoch gewiss, weil es eben nun zwei Lager gibt – ganz abgesehen von privaten Einzelnen. Heidegger hat einen Ruf nach Berlin! Bitte die *Adresse* und Titel von Koyré – deutlich geschrieben aber! Ich werde ihm einige Sonderdrucke gerne schicken und die fehlenden welche er wünscht (Theologische Rundschau) versuchen vom Verlag zu bekommen. Ich bin derzeit ausverkauft durch die zweifache Versendung an Fehling.

Bald mehr, herzliche Grüsse und Dank für Brief

Ihr Karl Löwith

Wissen Sie was von der »Mittelmeer-Universität« in Nizza, unter Direktion Valéry? Kommt das für uns in Betracht??

21

[Oktober 1933]

Grüssen Sie herzlichst Krüger und Gadamer – ich danke ihnen sehr für ihre Briefe, die mir *sehr* wohlgetan haben – aber ich habe jetzt sehr viel auf dem Hals!

Lieber Löwith!
In aller Eile!

Zunächst meine herzlichsten Glückwünsche!

Dann die Frage: ist das denn etwas Dauerndes, d.h. länger als für 2

Jahre Gesichertes? Falls nein, würde ich unbedingt abraten, das anzunehmen. Denn nach allem menschlichen Ermessen sind Sie doch durch das R.-Stipendium für 2 volle Jahre gesichert – und zwar unter nunmehr wieder guten finanziellen Bedingungen (Sie können Konvertierung Ihres Stipendiums in italienische Währung bekommen!) – und endlich und vor allem in bel paëse, anstatt in jenem fernen, barbarischen Land, wo Sie dazu noch völlig aus der Welt sind. Und Sie wissen ja nicht, was sich in Italien im Lauf zweier Jahre für Sie herausstellen kann. *Aber*: wenn das in K. für längere Zeit (mehr als zwei Jahre), bw. grundsätzlich für dauernd ist, dann natürlich annehmen!

Nun, was die in diesem Fall unvermeidliche Konkurrenz mit dem Stipendium angeht, so ist Ihr unverschuldetes Ausscheiden aus der deutschen Universitätslaufbahn, das doch kein Ausscheiden aus dem deutschen Staatsverband ist, bestimmt ohne Einfluss auf Ihr Anrecht auf das Stipendium. Nur technisch ist es schwierig, da Sie eine Abänderung der Laufzeit des Stipendiums brauchten. Ich will versuchen, Herrn Kittredge diesbezüglich zu interpellieren. *Aber ich brauche dazu Ihre Genehmigung*, die ich *vor* dem 30. d. M. haben müsste, da ich an diesem Tag wieder ins Büro gehen werde! Das ist nicht ungefährlich, da Sie dann festgelegt sind. Ich würde es an Ihrer Stelle so machen: an die Pariser Zentrale schreiben, dass Sie eine Aufforderung, in Konstantinopel Vorlesungen zu halten, bekommen hätten, und zwar finge das am 1. Januar an und hörte am 1. Mai oder Juni auf – Sie bäten um eine nochmalige Verschiebung des Antritts Ihres Stipendiums bis dahin. Wenn Sie dies erreicht haben, bitten Sie in Konstantinopel um einen einjährigen unbezahlten Urlaub bei der türkischen Stelle.

Ich bin sehr in Eile!

Die Bücher bei Ebel habe ich inzwischen bezahlt.

Gilsons Discours de la méthode-Kommentar kostet 50 fr (= ca. 8,50 Rm) – es gibt auch einen kleineren von Gilson: 10 fr. (= ca. 1,60 Rm).

Der Index scholastico-cartésien ist *vergriffen*.

Herzlichst

Ihr Strauss

22

6.XII.[1933 – Postkarte]

Lieber Strauss, vielen Dank für Ihren Brief. Das 2. Jahr in Paris ist mir seinerzeit ausdrücklich abgeschlagen worden, weil ein ganz ähnlicher und besserer Plan dafür von einem anderen Bewerber vorlag. Ich müsste also höchstens später versuchen für *Rom* und die *italienische Arbeit* eine Verlängerung zu kriegen. Aber das hat ja noch viel Zeit, wenn auch wenig Aussicht. Inzwischen bekam ich auch von Paris die Anfrage wegen der Konvertierung des Stipendiums, die ich natürlich positiv beantwortet habe, da man sich auf Dollarspekulationen doch nicht einlassen kann. Dr. Becker, den ich heute sprach, hält es für ausgeschlossen dass Schmitt – trotz principiellem Antisemitismus – Ihnen *deshalb* nicht geantwortet hat (Heidegger hat mir NB. auch nie geantwortet auf meine Frage was ihm denn Achelis gesagt habe!), aber 1) hat er als »Staatsrat« enorm zu tun und 2) sagt Becker wird auch er keine englischen Hobbesforscher kennen an die man empfehlen könnte. Auch Becker kennt keine, er sagt es gebe nur zwei uralte Hobbesepigonen und einen ganz unbedeutenden jüngeren, er hat sie auf einem englischen Kongress mal flüchtig kennen gelernt, es sei da aber bestimmt nichts für Sie zu holen.

Was die *Unterbringung* Ihrer Hobbes Religionskritik betrifft so ist das sehr wahrscheinlich in einer deutschen Zeitschrift möglich, aber das Beste wäre meiner Ansicht nach (und auch Beckers Ansicht nach) wenn Sie sich darum an den (entlassenen) alten *Tönnies* wendeten, wenn Sie an ihn schreiben so *tippen* Sie aber unbedingt den Brief. Seine Adresse kann ich Ihnen verschaffen. Sonst kämen auch zB. die *Kantstudien* in Frage, wo Liebert zurücktrat und *Menzer* (in Halle) die Sache redigiert. Gadamer kennt ihn und auch Dr. Kuhn, das genügt sicher. Wenn beides schief gehen sollte so könnte Sie Becker aber auch an eine *katholische* Zeitschrift dafür empfehlen. Ferner käme die jetzt in Paris bei Alcan auf *deutsch* erscheinende »Zeitschrift für Sozialforschung« in Betracht, herausgegeben von Prof. Max Horkheimer in Genf (früher Frankfurt) bei dem Sie sich auf *mich* berufen könnten.

Mehr fällt mir augenblicklich nicht ein.

Herzliche Grüsse

Ihr

Karl Löwith

P. S.
Für Hobbes käme auch der *Logos* in Frage und da könnten Sie das Manuskript am besten durch *Krüger* an *Kroner* schicken lassen.

Im Seminar behandle ich diesmal Schmitts Begriff des Politischen – je genauer ich ihn lese desto gehaltloser erscheint er mir – mehr als Anti-Liberalismus und positiv ein »existenzieller« Dogmatismus kommt dabei nicht heraus, eine *Begründung* der Freund-Feindschaft tritt nirgends heraus und diese Freund-Feindschafts-Beziehung begründet auch nicht die Möglichkeit des politischen Ernstfalls, sondern umgekehrt: dieser konstituiert erst jene. Interessant und verdächtig die Abänderungen in den 3 verschiedenen Ausgaben von 27, 32 und 33!

Kennen Sie dem Namen nach Prof. Henri Jourdon (Berlin)? Er will mir behilflich sein. Gilt er in Paris was?

23

Rom, Via Gregoriana 36/II
14.XII.34

Lieber Strauss,
Ihren freundlichen Rat bei Mendelssohn-Bartholdy anzufragen hab ich befolgt – mit dem Erfolg dass er mir selber dringend rät mich *direkt* mit Kittredge in Verbindung zu setzen weil es beim jetzigen Berliner Komitee aussichtslos sei – obwohl er NB. selbst (auf Wunsch der *Rockefeller Foundation*) im Komitee geblieben ist. Nun warte ich ab was man mir aus Paris schreiben wird. – Wie geht es Ihnen, werden Sie in England Fuss fassen können, oder denken Sie an Palästina? Gar nicht begreifen kann ich dass Sie für Ihren *Hobbes* Verlegerschwierigkeiten haben – das müsste doch in *England* ernstlich interessieren! Ich wünsche Ihnen sehr dass sich diese Frage noch löst. Ich warte schon seit *Juni* Monat für Monat auf die ausbleibende Zusage eines Verlegers für meinen Nietzsche. Anbei ein kleiner Zeitungsaufsatz der mir aber von der Redaktion an fast allen wichtigeren Stellen in lächerlichster Weise gekürzt und verändert wurde. Eine Bitte habe ich: Könnten Sie mir – *möglichst bald* – die derzeitige Adresse des (*Friedrich*-Hohenstaufen) Historikers E. *Kantorowicz* feststellen? Er soll angeblich in *Cambridge* (oder Oxford?) sein. Ich kenne hier den Italiener der die Übersetzung seines Friedrich gemacht hat und er will sie vor dem Druck noch kürzen und braucht

dazu Ks Einverständnis, kann aber aus Deutschland seine Adresse nicht erfahren. Wissen Sie ferner wo der ehemalige Berliner Althistoriker Artur *Rosenberg* (Geschichte des Bolschewismus) steckt?

Meine *Schmitt*-Kritik werde ich wahrscheinlich in einer internationalen Rechtsphilosophischen Zeitschrift in Genf unterbringen.

Schade dass niemand Lust und Zeit hat zum Briefeschreiben sondern auf der »Sandbank der Zeitlichkeit« (so nennt Hegel die »Sorgen«) aufsitzt.

Einen herzlichen Gruss

Ihr

K. Löwith

24

Rom, Via Gregoriana 36/II
23.II.35

Lieber Strauss,
endlich erfuhr ich durch Klein Ihre neue Adresse und Ihre neuesten Schicksale. Ich freute mich sehr von Klein zu hören, dass Sie ein weiteres Jahr durch Cambridge und Rockefeller gesichert sind und Ihren Hobbes weiter arbeiten können. Nun lassen Sie aber bitte auch selbst mal wieder von sich hören! Die Welt der Beziehungen und Erfahrungen wird zwar durch das Leben im Ausland weiter und reicher, aber die ursprüngliche Welt der alten Beziehungen und Verbindungen wird je länger man aus Deutschland fort und von einander entfernt ist umso enger und dünner und es wäre doch schade wenn die Entfernung sich nicht wenigstens durch schriftlichen Austausch überwinden liesse. Ich fange also einfach an von mir hier etwas zu erzählen. Dass Rom zum Leben schön ist und ich den Süden liebe wissen Sie ja – wie wenig das geistige und politische Leben hier der altrömischen Tradition und den modernen imperialistischen Ansprüchen und grossen Reden entspricht und was für hartgesottene, alte *Skeptiker* und »*Indifferenti*« die Italiener sind wissen Sie wahrscheinlich nicht – darüber wäre viel Interessantes zu sagen – aber Briefe taugen dazu nicht! An Bekannten fehlt es einem hier natürlich nicht – ausser den Emigranten kennen wir ziemlich viel Italiener – von Gentile z. B. schrieb ich Ihnen wohl schon mal – die meisten sind stark politisch interessiert – eigentlich philosophisch ist nichts – gar nichts –

los! Der ehemalige protestantische Theologe und Konvertit Peterson lebt hier, Wolfskehl war lange da. Im Wesentlichen ist man mit seiner Arbeit ganz auf sich angewiesen – zumal meine Arbeit auf sehr deutsche Themen gerichtet ist. Mein Nietzschebuch das ich schon im Juni fertig hatte hat endlich nach vielen Fehlschlägen doch noch einen deutschen Verleger (»Die Runde«) gefunden und ich lese eben die ersten Korrekturen. Eine Abhandlung die schon über ein Jahr alt ist und eigentlich in den Kantstudien hätte erscheinen sollen (– über »Hegel – Marx – Kierkegaard« –) wird jetzt französisch in Koyrés »Recherches Philosophiques« gedruckt – eine pseudonym gezeichnete Kritik von Schmitt in der Genfer Internationalen Zeitschrift für Theorie des Rechts – ich schicke Ihnen einen Sonderdruck sobald ich sie haben werde. Ecce tutto! – Bis vor kurzem rechnete ich noch mit der Wiederaufnahme der Vorlesungen in Marburg – Kittredge und Fehling wollten mir das Stipendium nicht verlängern weil ein längeres Wegbleiben von Marburg »gegen mein eigenstes Interesse« sei und Kittredge hatte von sich aus den Dekan in Marburg angefragt und zur Antwort bekommen ich solle nach Ablauf des Urlaubs zurückkehren. Derselbe Dekan welcher nach *Paris diese* Auskunft gab hat aber, wie mir der Kurator vorige Woche mitteilte, *innenpolitisch* das Gegenteil unternommen und zur Verhinderung meiner Rückkehr 1) die Weiterzahlung des Privat-Dozentenstipendiums abgelehnt und 2) beim Minister die Zurückziehung meines Lehrauftrags beantragt! Damit ist für mich das Kapitel »Marburg« und insofern Deutschland bzw. deutsche Universität leider abgeschlossen. Leider – denn es hätte für mich, *trotz allem*, entschieden mehr Sinn gehabt sich dort so gut es geht zu behaupten als – wie ich jetzt gezwungen bin – mich nach ausländischen Möglichkeiten umzutun und nach all meinen bisherigen Erfahrungen kommt dafür leider, leider fast nur U. S. A. (wo sich Tillich für mich bemühen will) in Betracht – aber kein *europäisches* Land, am allerwenigsten Italien wo ich am liebsten bliebe. Ausserdem sind aber die Aussichten für einen Privat Dozenten der *Philosophie* überall gleich miserabel. Zunächst bleibt nur ein Ausweg: der Versuch, nach der gefallenen Entscheidung in Marburg nun doch noch ein weiteres *Rockef*. Jahr zu erreichen. Hoffentlich ist Kittredge dazu geneigt und kann er – unabhängig vom deutschen Komitee – etwas für mich machen – denn auf dieses kann ich *nicht* mehr rechnen. Vielleicht fahre ich deshalb nach Paris. Wenn Sie mir dafür noch Ratschläge geben können tun Sie es bitte! Spricht oder versteht Kittredge auch *deutsch*? Mein Englisch ist mangels Übung kläglich und italienisch versteht *er* wohl nicht.

Eine gewisse Hilfe ist mir bei all den Unternehmungen und zu 99% nutzlosen Briefen Mendelssohn-Bartholdy, dessen Adresse ich glücklicher Weise mal von Ihnen bekam. Er kennt all die Leute am Council und in Paris und gibt sich auf sehr freundliche Weise scheints Mühe um für mich ein weiteres Fellowship zu erreichen. In einer akuten Notlage befinden wir uns vorerst aber nicht, weil ich genug vom Rockef. Stip. ersparen konnte um davon hier noch einige Zeit weiter existieren zu können.

Im italienischen Institut für germanistische Studien sind öfters interessante Vorträge – so kommt demnächst Heidegger, Schmitt und Heyse hierher! Verfolgen Sie noch weiter die deutschen Dinge oder haben Sie sich soweit in England beheimatet dass Sie sich schon sehr entfernt davon fühlen? Mir geht es hier oft umgekehrt: ich empfinde immer mehr wie sehr man geistig in Deutschland zu Hause ist und nicht in der lateinischen Kultur wie sie hier noch immer am Besten durch Croce repräsentiert ist. Es ist unendlich schwer – selbst mit Italienern die sehr bewandert sind im deutschen Schrifttum – eine gemeinsame Basis zu finden für den Austausch. Mit all dem meine ich natürlich nicht, dass ich etwa »Heimweh« oder gar Sehnsucht nach Deutschland hätte! Keineswegs! Denn selbst ein so »assimilierter« Jude wie ich kann den Einschnitt und den Ernst des deutschen Judenproblems nicht verkennen – aber ich sympathisiere auch nicht mit den heillos verbitterten Emigranten, deren Zahl hier übrigens sehr klein ist. Die meisten verstehen nicht was in Deutschland vor sich geht und nicht vor sich geht, weil sie in altmodischen, moralischen Kategorien denken, statt in geschichtsphilosophischen. Sie verstehen es nicht sich von der Vergangenheit die sie erlitten haben zu befreien, weil sie an dem Erbübel der deutschen Universitätsleute leiden und verrückte Ideen von »Wissenschaft«, »ewigen Werten«, »Kultur«, »Geschichte« usw. haben. So lebt man im Grunde recht isoliert. Aber Rom und der Süden unterstützen mich sehr in der Aufrechterhaltung des philosophischen Gleichmuts – man müsste nur *viel mehr* davon in sich haben und statt zweier Koffer nur eine Diogenes Tonne besitzen.

Wie geht es Ihnen, Ihrer Frau und dem Kind? Und wer ist in Cambridge an Deutschen die Sie kennen und schätzen? Ists in Cambridge angenehm zu leben? Ich habe keine Vorstellung davon. Kennen Sie W. *Brock*?

Lassen Sie bald von sich hören und seien Sie herzlich gegrüsst
von Ihrem Karl Löwith

P. S. Falls Sie Schreibmaschine schreiben wird ein *getippter* Brief vorgezogen!! Siehe *meine* Handschrift!

NB. Was ist Ihnen von philosophischen Dingen ect. im letzten Jahr zu Gesicht gekommen, was auch für meine Interessen wichtig sein könnte?

25

Neue Adresse: Rom,
Via Bocca di Leone 32/4
(presso Lehmann)
15.4.35

Lieber Strauss,
Haben Sie herzlichen Dank für Ihre Philosophie des Gesetzes! Sie kam gerade in den Tagen an als Boschwitz hier auf der Durchreise nach Palestina war. Eigentlich bin ich ja ein sehr wenig geeigneter Adressat für Ihr Buch, weil ich so gar nichts von Maimun und von der ganzen mittelalterlich-jüdischen Philosophie kenne – und ausserdem weil ich durch meine Erziehung von vornherein so unjüdisch aufgewachsen bin, dass ich es immer nur mit Umwegen und Mühe verstehen und eigentlich *nicht* verstehen kann, wie man so *rationell* und *ethisch* sein kann, wie es im Grunde alle mir bekannten und selbst die »assimilierten« Juden dank ihrer Tradition sind. Bei Weininger fiel es mir zuerst auf, welche entscheidende Bedeutung für ihn der Zusammenhang von Ethos und Logos hat – dann natürlich bei Cohen, den ich aber nur sehr wenig studiert habe. Aber selbst in Einstein und Freud lebt noch etwas weiter von dieser ethischen Rationalität – Sie werden das vielleicht empört bestreiten. – Bei Marx und Lassalle erst recht – und sei es auch nur in ihrem Pathos der »Gerechtigkeit«, die sie rationell – mittels der modernen Aufklärung – realisieren wollen. – So fremd mir das ist bewundere ich doch die geradlinige Energie und Zähigkeit mit der Sie in allem was Sie denken und arbeiten durch ein virtuoses Verwenden von polemischen Alternativen Ihren Grundgedanken mit einer dichten und strengen Folgerichtigkeit bis an den Punkt vorantreiben, wo sich das Problem als unlösbar herausstellt und als lösbar nur durch Verwandlung der systematischen Frage in die geschichtliche Analyse, wobei Sie (wie Krüger) voraussetzen, dass man die modernen – aufklärerischen – Voraussetz-

zungen durch historische Destruktion unwirksam machen kann – was *ich* nicht glaube – *es sei denn* dass diese historische Destruktion nur eine theoretische Darstellungsmethode wäre, während in Wirklichkeit die Tradition des Philosophierens unter deren religiösem »Gesetz« (= der Offenbarung) in Ihnen selber noch lebendig ist; dies nicht in dem vagen, geistesgeschichtlichen Sinn einer *sogenannten* lebendigen Tradition, sondern in dem besonderen und bestimmten Sinn eines Nochzuhauseseins im orthodoxen Judentum. (Das wäre ein *wesentlicher* Unterschied in Ihrem wissenschaftlichen Verhältnis zu Krüger.) Ich selber stehe so völlig ausserhalb dessen – und daran kann auch kein Arier § Germaniens etwas ändern – dass ich – mit Maimun = Strauss gesagt – nur die »niedere« Welt kenne und weil mir die höhere unbekannt ist, so verliert auch das »Niedere« daran seinen Sinn. Es ist kein Zufall, dass Sie bei *Platon*, der schon ein *Ende* der antiken Entwicklungen war, stehen bleiben, während ihn Nietzsche, seiner vorsokratischen Tendenz gemäss, schon zum Christentum und zur »Geschichte des längsten Irrtums« rechnet. Ebenso ist für mich das Dilemma: orthodoxer Jude oder aufgeklärter politischer Zionist nie Problem gewesen und Ihre Lösung dafür: radikale Kritik an den »*modernen« Voraussetzungen* liegt zeitgeschichtlich wie sachlich für mich in der »fortschrittlichen« Richtung Nietzsches: d. h. im Zuendedenken bis zum modernen *Nihilismus*, von dem ich aber weder abspringe in Kierkegaards paradoxen »Glauben« noch in Nietzsches nicht minder absurde Wiederkunftslehre – sondern . . . ja sondern – erschrecken Sie nicht! – wenn ich solche »radikalen« Umkehrungen grundsätzlich für falsch und unphilosophisch halte und mich von all diesem Masslosen und Überspannten abwende, um wahrscheinlich eines Tages – auf gut spätantike Weise (– stoisch-epikureisch-skeptisch-kynisch –) bei wirklich praktizierbaren Lebens-Weisheiten zu landen – bei den »nächsten Dingen« und nicht bei den entferntesten, wozu ebenso das historische Ausschweifen in die Zukunft wie in die Vergangenheit gehört. Aber den Deutschen fehlt ebenso wie den Juden der Sinn für die Gegenwart – für das nunc stans von »Mittag und Ewigkeit«.

Mit besonderem Interesse las ich natürlich Ihr Einleitungskapitel, aber auch alles Übrige – nur muss ich die Sache erst noch *gründlicher* lesen, ehe ich es wage Ihnen dazu Einzelnes zu schreiben.

Heute nur zwei Dinge: zu S. 78: *Weltschöpfung* und *ewigkeit*. Das war mir sehr belehrend weil ich daraus sehe wie völlig konsequent das Antichristentum Nietzsches ist, indem er die ewige Wiederkunft des

gleichen wieder wahrhaben will, und den Gedanken einer *Schöpfung* des Seins (aus dem Nichts) so entschieden wie nur möglich ablehnt. Dass er damit kein neuer »Gesetzgeber« war ist freilich auch klar. – Warum Sie aber – mit Hinweis auf Nietzsche (S. 24, Anm. 1) das »Gemäss der Natur leben« ablehnen ist mir nicht einleuchtend. Ihre Argumentation trifft doch nur auf die moderne Natur-*Wissenschaft* zu – aber die in der Tat ewig-gleiche *Natur selber* hat sich noch nie nach geschichtlichen Idealen der Menschen gerichtet und einfach weil es *Natur* und von Natur aus Seiendes gibt wird es auch immer eine sinnvolle Sache bleiben »gemäss der Natur« leben zu wollen – *es sei denn* das Christentum und der deutsche Idealismus und die Existenzphilosophie (die Sie NB. nicht an dem windigen *Gogarten* sondern an *Heidegger* hätten erörtern sollen!) hätten Recht wenn sie meinen der Mensch sei nur *in* der Welt und nicht auch *von* dieser Welt. Und Nietzsches Aphorismus übt nicht daran Kritik, dass die Stoa der *Natur* gemäss leben wollte, sondern nur daran, dass die Natur nicht so ist wie sie der Stoiker oder zuletzt Rousseau haben möchte – nämlich »moralisch«, während sie nach Nietzsche ohne »Absichten und Rücksichten«, ohne »Gerechtigkeit« und moralisch indifferent ist. Und gegen den *Schluss* des Aphorismus (der scheinbar für Sie spricht) würde ich sagen: als Lehrer der ewigen Wiederkunft hat auch N. selber gerade *nicht* nur seinen »geistigen Willen zur Macht erprobt«, sondern sich »inspirieren« lassen von der »höchsten Not des Seins« und im Gleichnis des Zarathustra oft genug das Sein dieser Welt natur-gemäss zur Sprache gebracht. Und wo er es tat, war er zwar nicht eins, aber doch in Übereinstimmung mit der Natur der natürlichen Welt und sah er sie wieder so wie sie schon der Grieche sah – was ihm aber nur möglich war weil er selber am Mittelmeer war und dort Himmel Sonne und Meer *gesehen* hat – die endliche Welt der ewigen Wiederkehr des Gleichen.

Soviel für Heute! Haben Sie mein Buch schon bekommen?*

Einen herzlichen Gruss von Ihrem

K. Löwith

In der Jüdischen Rundschau sah ich zufällig bei Krautheimers eine glänzende Rezension Ihres Buches.

*Der kritische Anhang über die Nietzsche Literatur, von der Sie vor allem die *letzte* Besprechung (von Maulnier) interessieren wird, folgt noch nach.

Haben Sie Dr. W. Brock in Cambridge aufgesucht?

Privatissime noch dies: ich habe mich für alle Fälle, d. h. für den Fall dass ich bis zum Herbst nichts Besseres finde, um die ausgeschrieben gewesene Stelle des deutschen Lektorats an der London School of Economics and Political Science beworben! In der Not frisst der Teufel Fliegen!

26

38 Perne Road, Cambridge (England)
Den 23. Juni 1935.

Lieber Löwith!
Ich bin gerade mit der Lektüre Ihres Nietzsche-Buches fertiggeworden und möchte bei dieser Gelegenheit meinen herzlichsten Dank dafür wiederholen, dass Sie mir diese interessante und wichtige Schrift zugänglich gemacht haben. Als alten Nietzscheaner, der ich – war, geht sie mich unmittelbar an. Und ich bin Ihnen sehr verpflichtet dafür, dass Sie mir den entscheidend wichtigen Zusammenhang zwischen Nihilismus und ewiger Wiederkehr verständlich gemacht haben. Überhaupt habe ich niemals eine Schrift gelesen, die das Problem Nietzsches und das Problem Nietzsche selbst so klar und so tief gestellt hätte. Ich möchte sagen, Ihre Nietzsche-Interpretation ist die einzige, die ich kenne, die zu einer sachlichen Auseinandersetzung – nicht über N. sondern über die Wahrheit – zwingt. Wenn ich mir also im folgenden einige Bemerkungen erlaube, so muss ich vorausschicken, dass ich ganz und gar kein Nietzsche-Kenner bin; ich kann nur sagen, dass mich Nietzsche zwischen meinem 22. und 30. Jahr so beherrscht und bezaubert hat, dass ich ihm alles, was ich von ihm verstand, – und das ist, wie ich gerade aus Ihrer Schrift sehe, nur ein Teil seiner Lehre – aufs Wort glaubte. Dass bei N. etwas »nicht stimmt«, haben Sie überzeugend dargetan – auch dann, wenn Ihre Kritik an der These der Emmerich, dass der Wille zur Macht und die ewige Wiederkehr identisch seien, Bedenken ausgesetzt bleibt. Mein Zweifel richtet sich gegen die Disposition Ihrer Kritik, die, glaube ich, N. nicht gerecht wird. Ich knüpfe an Ihre ausgezeichnete, den Kern der Frage treffende Formulierung an, die mir ganz aus der Seele gesprochen ist: Wiederholung der Antike auf der Spitze der Modernität. Von ihr aus ergibt sich zunächst einmal folgender Dualismus: a) moderne *Hinführung* zur Antike auf Grund zunächst immanenter Kritik der

Moderne, b) die antike Lehre selbst. Die Hinführung (oder die moderne Einleitung zu etwas durchaus Unmodernem) ist geleitet von dem kritischen Grundbegriff der Redlichkeit; es zeigt sich in diesem Zusammenhang: der Mensch kann nur redlich sein, wenn er der Erde treu bleibt, wenn er die Welt bejaht (Probe aufs Exempel: Kritik der christlichen Moral als aus dem Ressentiment stammend), extremster Ausdruck der Weltbejahung: ewige Wiederkehr, Unschuld des *Werdens* (letztere tritt der traditionellen Ansicht von der Unschuld des *Seins* entgegen). M. a. W.: die ewige Wiederkehr wird entdeckt auf der Suche nach einem stark und tapfer machenden Mythos. Alles dies gehört in die Hinführung zur Lehre, liefert also gerade im Sinne von N.' Intention einen schiefen Aspekt von der Lehre selbst, deren angemessene Begründung rein kosmologisch ist. Ist die Lehre einmal angeeignet, so wird sie *ruhig gelehrt*. Dass sie von N. *krampfhaft behauptet* wird, hängt allein daran, dass er uns und sich von der jahrtausende alten Verwöhnung (Verweichlichung) durch den Glauben an Schöpfung und Vorsehung entwöhnen musste. Zu dieser Verwöhnung gehört wesentlich dazu die Auflehnung gegen die Gleichgültigkeit des Alls, gegen seine Ziellosigkeit, die der modernen Zivilisation zugrundeliegt. Ich glaube, dass wesentliche Schwierigkeiten der Lehre N.' in ihrem polemischen Charakter begründet sind und sofort verschwinden, wenn man zwischen polemischer Hinführung und der Lehre selbst unterscheidet. Nun, mit dem erwähnten Dualismus von Hinführung und Lehre hat ein weiterer Dualismus gar nichts zu tun, nämlich derjenige von a) Moral und b) Metaphysik. Denn dieser letztere ist sowohl im Rahmen der Hinführung als auch im Rahmen der eigentlichen Lehre unvermeidlich. Er ist keineswegs an die moderne Antithese »Mensch« und »Welt« gebunden, wie Aristoteles allein zulänglich beweist. Darin stimme ich Ihnen zu, dass die Lehre von der ewigen Wiederkehr für sich genommen das moralische Problem nicht beantwortet, und dass die Identifikation von Wiederkehr und Willen zur Macht (die vielleicht N. vorschwebte?) keine Lösung ist. Wohl aber ist die ewige Wiederkehr, oder genauer die Bereitschaft, es bei ihr auszuhalten, die conditio sine qua non für eine wahrhaft natürliche Moral. – Sie sagen mit Recht: die ewige Wiederkehr ist unverträglich mit Willen zur Zukunft – ich frage dagegen: ist Wille *notwendig* Wille zur Zukunft? Ja, in der modernen Welt, nein, für die Alten. Überhaupt: vergessen Sie doch, bitte, nicht, dass es ein Willensproblem vor der Stoa gar nicht gibt. Kurz: ich meine, Sie nehmen die über N.' Lehre hinausweisenden Intentionen N.' nicht schwer genug. Sie lassen sich auf sie

nicht genügend ein. Denn es genügt doch nicht, einfach da haltzumachen, wo es bei N. nicht mehr stimmt, sondern man muss fragen, ob N. nicht selbst seiner Intention, die Antike zu wiederholen, untreu geworden ist, und zwar infolge seiner Befangenheit in den modernen Voraussetzungen, bzw. in der Polemik gegen dieselben. – Ich hoffe, dass ich mich verständlich gemacht habe. Was ich meine, wird Ihnen klarer werden, wenn Sie einmal meine Hobbes-Analyse lesen werden. Schreiben Sie mir, bitte, bald wieder, ich wäre herzlich froh, wenn wir wieder einmal zu einer Auseinandersetzung kämen.

Herzlichst grüsst Sie

Ihr

Strauss.

P. S. Ich habe noch einmal Ihren Brief vom 15.IV gelesen, Ihre Bemerkungen zu meiner Schrift. Sie bestreiten, dass die Überführung der systematischen Frage in die historische Analyse möglich sei, *es sei denn*, »dass diese historische Destruktion nur eine historische Darstellungsmethode wäre, während in Wirklichkeit« die *alte* Denkweise noch in dem Analytiker lebendig ist. Das gebe ich gern zu; aber ich glaube, auch Sie müssen zugeben, dass diese Bedingung bei uns allen erfüllt ist, da wir ja alle – Menschen sind, und nicht anders leben und atmen und auch einige andere, »höhere« Funktionen erfüllen als unsere – doch nicht »tierähnlichen« – Ahnen. Wir sind natürliche Wesen, die unter unnatürlichen Bedingungen leben und denken – wir müssen uns auf unser natürliches Wesen besinnen, um die unnatürlichen Bedingungen denkend aufzuheben. – »Vorsokratiker« können wir nicht sein, weil das aus *einsichtigen* Gründen unmöglich ist; und Sie geben das selbst zu, indem Sie »auf gut *spät*antike Weise (stoisch-epikureisch-skeptisch-kynisch)« philosophieren wollen. Aber diese spätantiken Philosophien sind – auch die Skeptiker – viel zu *dogmatisch*, als dass gerade Sie bei ihnen stehenbleiben könnten und nicht zu deren aller Ahnherr, Sokrates, der *kein* Dogmatiker war, zurückkehren müssten. Der sog. Platonismus ist nur eine Flucht vor Platos Problem. – Übrigens: ich bin *nicht* orthodoxer Jude!

27

Via delle Sette Sale 19 II Rom
24.6.35

Lieber Strauss
ich hatte gestern Gelegenheit mit der Hauptperson der Runde, Dr. *R. König*, wegen Ihrer Arbeit zu sprechen. Trotz der principiellen Abneigung gegen Englisches halte ich's nicht für völlig ausgeschlossen und ich gab ihm als schriftstellerische Probe Ihren Maimun mit. Ich würde Ihnen raten ihm den Gesamtplan bzw. Inhaltsverzeichnis Ihres Hobbes zu senden, mit Berufung auf mich. Vielleicht verlangt er dann das Manuskript zur Beurteilung. Erläutern Sie ihm – in einem kurzen *getippten* Erläuterungsbrief, den geistesgeschichtlichen Zusammenhang Ihrer Arbeit mit dem *Liberalismus* damit ihm das für Deutschland »Aktuelle« einleuchtet.

Seine Adresse ist (bis Ende August) z. Zt. *Taormina* (Sizilien) Villino delle Rose, presso Lionardo Siligato.

Das Londoner Lektorat hat leider eine Miss erhalten. Also weiter pazienza! Ich lese viel *Burckhardt*. Über meine germanischen Eindrücke ein andermal.

Herzliche Grüsse von Ihrem
Karl Löwith

28

Via delle Sette Sale 19 II
28.6.35

Lieber Strauss,
der Tönnies Verleger H. *Buske*, Leipzig C1, Talstr. 2 gibt demnächst eine Tönnies Festschrift heraus und ist einer der ganz wenigen Verleger die noch was riskieren und anständig sind. Ich selbst wurde zwar aufgefordert einen Beitrag zu geben, habe aber keine Beziehungen zum *Verlag*. Wenn Sie etwa durch Tönnies eine Empfehlung bekommen könnten wäre das entscheidend – auf alle Fälle bieten Sie ihm Ihre Arbeit an – er wird dann über Tönnies oder seinen Schüler Dr. *Jurkat* (Berlin-Charl. 4,

Niebuhrstr. 71) anfragen. Von diesem weiss ich dass u. a. folgende ausländische Mitarbeiter an der Tönniesfestschrift beteiligt sind:

Prof. Sorley, *Cambridge*
" Steinmetz, Amsterdam
Dr. Leemanns, Belgien
Prof. Nicoforo, Rom
" Kannellopoulos, Athen
" Boas, New York
" Sorokin, Cambridge *Mass*. (U. S. A.)

Vielleicht könnten Sie an einen dieser Herren herankommen und dadurch selbst eine Verbindung mit Tönnies bzw. dem Verlag Buske bekommen.

Herzliche Grüsse Ihr

K. Löwith

Eben erhalte ich Ihren Brief, dessen Gedankengang sehr klar und einleuchtend ist und auf den Sie noch eine ausführliche Antwort bekommen – aber augenblicklich herrscht hier eine so tolle Hitze dass mein Kopf dazu unfähig ist. Inzwischen schickte ich Ihnen noch den leider französischen Artikel aus den Recherches.

29

Rom, Via delle Sette Sale 19 II
13.7.35

Lieber Strauss,

1) zunächst mal – wegen eines Verlegers: haben Sie es mit *Buske* schon versucht und an Dr. König (Runde) geschrieben. Ein Italiener der sich für Hobbes interessiert meinte ob nicht ein *österreichischer* oder tschechischer Verlag in Frage käme? *Übersetzt* – ins Italienische – würden Sie durch *Croce* hier einen finden können. Ferner publiziert *Alcan* (Paris) auch *deutsche* Bücher, soviel ich weiss.

2) Lassen Sie bitte Ihr *Spinozabuch* als Rezensionsexemplar an Prof. Cantimori, *Rom*, Piazza Aracoeli 12 II schicken. Er will es im »Giornale Critico« (philosophische Fachzeitschrift, die beste hier) besprechen.

3) Und das ist das Schwierigste: zu Ihren kritischen Bemerkungen über mein Nietzschebuch, für die ich Ihnen sehr danke. Gewiss wäre es

fruchtbarer gewesen die Frage nach dem »wahren« Sein zu stellen und über die immanente N-Analyse hinauszugehen – wie Sie meinen: zu einer »natürlichen Moral«. Über N. hinaus sollte aber das leider zu unausgeführte *Schlusskapitel* gehen – auf dessen Leitmotiv: »Mass und Mitte« Sie aber merkwürdiger Weise nicht eingehen, obwohl ich gerade hier, aus N. selber, die Möglichkeit und Notwendigkeit einer Kritik – einer positiven – ansetze. Da ich Ihnen aber das Buch noch nicht vorlegen kann welches aus diesem Kapitel folgen müsste, bleibt die N-Interpretation allerdings bei dem Nachweis einer principiellen Unstimmigkeit stehen. Nun verstehe ich aber Folgendes nicht in Ihren Bemerkungen: wieso meinen Sie, dass der Dualismus zwischen Ns *polemischer Hinführung* und *der Lehre selbst* nichts zu tun habe mit dem von *Moral und Metaphysik* bzw. Anthropologie und Kosmologie bzw. Wille zu . . . und Fatum?, wo doch bei N. die problematische Hinführung aus der Wiederkunftslehre selbst einen existenziellen »Entwurf« (»Neue Aufklärung«) macht, im Widerspruch zur ursprünglichen Lehre als kosmologische Vision, deren sprachlicher Ausdruck dann bei N. das dionysische »Gleichnis« ist. Mag sein, dass die Moderne diesen Grundwiderspruch von Moral und Welt nur auf die *Spitze* getrieben hat – aber er bestand doch nicht *in dieser Weise* in der Antike und am Wenigsten bei den Vorsokratikern. Die Identifikation von Wille zur Macht und ewiger Wiederkehr ist und bleibt absurd und ich sehe nicht ein wieso meine Kritik an *Emmerich* nicht ebenso überzeugend ist wie die an Baeumler, Bertram, Klages u. s. w. Sie können erwidern: ja, aber dann ergibt sich eben daraus das Postulat einer »*natürlichen Moral*«. Was ist das aber für eine Moral bzw. Natürlichkeit? Sicher nicht die Moral eines »Wollens« in die Zukunft und ebenso wenig eine rein kosmische Natürlichkeit »ohne Willen und Ziel«. Was aber dann? Sie haben Recht wenn Sie sagen, dass die ewige Wiederkehr unverträglich ist mit Wille zur *Zukunft* und fragen ob denn Wille *notwendig* nur Wille zur Zukunft d. h. modernes Wollen und Sein-Können und Entwerfen ist. Aber Sie haben Unrecht wenn Sie meinen N. oder irgend einer von uns »Modernen« könne seine »Befangenheit in den modernen Voraussetzungen« einfach abschütteln und also doch – im Princip – die *antike* Antike »wiederholen«. Das *Äusserste* was der Moderne »kann« ist tatsächlich das was *N.* versuchte – in seinem Zarathustracapitel von der Erlösung vom Wollen bzw. vom »Es war«. Da *ich* aber überhaupt nichts Utopisches, Radikales und Extremes will und mich andrerseits auch mit keiner »Mittelmässigkeit« begnügen will, so bleibt mir als positiv-kritischer

Masstab nur übrig, die grundsätzliche Destruktion all jener Extremstitäten, im Rückgang auf das – ursprünglich ebenfalls antike – Ideal von *Mitte und Mass*. Von da ergibt sich dann auch eine vernünftige und »natürliche« Vereinbarung von Moral und Metaphysik – von Wille und Fatum – überhaupt von Mensch und Welt. Und so angesehen ist N. nicht seiner »Intention« (die Antike wiederzuholen) auf Grund seiner polemischen Befangenheit im modernen Nihilismus untreu geworden, sondern: er war – grob gesagt – ein verhängnisvoller, *theologisch* belasteter, klassischer *Überphilologe*, der nie verstanden hat, warum ihm der weisere und mässigere Burckhardt so merkwürdig zurückhaltend in seinen Briefen geantwortet hat, obwohl N. im Ausbruch des Wahnsinns gemerkt und gestanden hat, dass nicht er – N. – sondern *B.* der grosse »Lehrer« ist, weil dieser – in Zeiten des Verfalls – wieder wusste und wieder holte was einstmals – antike – Mässigkeit war.

Wenn jedoch die Aneignung der Lehre von der ewigen Wiederkunft auf den extremen Wegen *N*s erfolgt – dann kann sie auch nachträglich nicht »ruhig gelehrt« werden, sondern bleibt *immer* ein künstlich forcierter »Entwurf«. Und wenn – wie Sie sagen – die Bereitschaft: es bei der ewigen Wiederkehr auszuhalten wirklich die conditio sine qua non für eine wahrhaft natürliche Moral wäre – dann käme es glaube ich niemals zu einer natürlichen Moral. Es gibt bessere und massvollere Arten um sich des Fortschrittsglaubens und des Glaubens an Schöpfung und Vorsehung zu entwöhnen. – Z. B. wenn Burckhardt immer wieder betont dass der Mensch – moralisch und geistig – schon immer »komplett« gewesen sei. Dem entspricht in kosmologischer Hinsicht Ns durchaus *wahrer* Satz: *»Die Welt ist vollkommen«* und es tut mir nur leid, dass ich in meinem Buch die betreffende Partie (S. 162) nicht ausführlicher expliciert habe, damit es einleuchtet wieso sie dem Sein wie der Zeit nach »vollkommen« ist – weil sie immer schon war was sie immer noch sein wird – was uns freilich nur noch sichtbar wird in jenen kurzen Augenblicken des besten Glücks, die man eher im Süden als im Norden erfährt – selbst wenn man in völliger Unsicherheit – ohne Rockefellerstipendium und ohne sonstige Aussichten und bei schwindenden Ersparnissen – »existiert«.

Bitte schicken Sie mir Ihren Brief wieder zurück, mit Entzifferung des *handschriftlichen* Teiles den ich diesmal bei bestem Willen nur zu 10% entziffern konnte!

Es grüsst Sie herzlich

Ihr Karl Löwith

30

38 Perne Road, Cambridge
Den 17. Juli 1935.

Lieber Löwith!
Ihrem Wunsch entsprechend entziffere ich die handgeschriebenen Zeilen am Ende meines letzten Briefes:

Ich habe noch einmal Ihren Brief vom 15.IV gelesen, Ihre Bemerkungen zu meiner Schrift. Sie bestreiten, dass die Überführung der systematischen Frage in die historische Analyse möglich sei, *es sei denn*, dass diese historische Destruktion nur eine historische Darstellungsmethode wäre, während in Wirklichkeit die *alte* Denkweise noch in dem Analytiker lebendig ist. Das gebe ich gern zu, aber ich glaube, auch Sie müssen zugeben, dass diese Bedingung bei uns allen erfüllt ist, da wir ja alle – Menschen sind, und nicht anders leben und atmen und auch einige andere, »höhere« Funktionen ausüben, als unsere – doch nicht »tierähnlichen« – Ahnen. Wir sind natürliche Wesen, die unter unnatürlichen Bedingungen leben und denken – wir müssen uns auf unser natürliches Wesen besinnen, um die unnatürlichen Bedingungen denkend aufzuheben (deren reale Aufhebung wird schon die Selbstvernichtung der zivilisierten Menschheit im nächsten Weltkrieg besorgen, und zwar besser und gründlicher als die proletarische Revolution). – »Vorsokratiker« können wir nicht sein, weil das aus *einsichtigen* Gründen unmöglich ist, und Sie geben das selbst zu, indem Sie »auf gut spätantike Weise (stoisch-epikureisch-skeptisch-kynisch)« philosophieren wollen. Aber diese spätantiken Philosophen sind – auch die Skeptiker – viel zu dogmatisch, als dass gerade Sie bei ihnen stehenbleiben könnten und nicht zu deren aller Ahnherr, Sokrates, der kein Dogmatiker war, zurückkehren müssten. Der Platonismus der Späteren ist nur eine Flucht vor Sokrates–Platos Problem –. Übrigens: ich bin *nicht* orthodoxer Jude!

Ich habe Ihnen für Ihre beiden Karten, Ihren Brief und Ihren französischen Aufsatz zu danken. Es ist sehr lieb von Ihnen, dass Sie sich wegen eines Verlegers für mein Hobbes-Buch bemühen. Aber ich kann mich nicht dazu entschliessen, die Briefe zu schreiben. Ich habe jetzt schon einen ganzen Stoss Absagen, und diese Enttäuschungen haben mich derart zermürbt, dass ich mich keinen weiteren aussetzen will, und meine geringe Kraft lieber zum Arbeiten als zum Ärgern zu gebrauchen

beabsichtige. Ich lasse also die Arbeit im Ms. liegen – ich verliere nichts und die Welt auch nichts, obwohl sie zweifellos besser ist als alles, was ich bisher geschrieben habe.

Sie sehen, ich bin ein wenig niedergeschlagen. Warum, weiss ich selbst nicht recht. Ich sage das zur Entschuldigung dafür, dass ich Ihnen nicht angemessen auf Ihren Nietzsche-Brief und Ihren Hegel-Aufsatz antworte.

Zu dem Aufsatz nur soviel: Sie erwerben sich ein grosses Verdienst, indem Sie immer wieder auf die entscheidende Bedeutung Hegels als des unüberwundenen Endes der modernen Philosophie hinweisen. Allerdings glaube ich, dass die Notwendigkeit Hegels nur von der Grundlegung der modernen Philosophie im 17. Jhdt. aus radikal verstanden werden kann. Denn Hegel ist nur das Ende der modernen und wohl auch der christlichen Philosophie – aber nicht der philosophischen Tradition als solcher. Mit dieser Differenz hängt zusammen, dass ich nicht so ungünstig wie Sie über die akademische Philosophie des 19. Jhdts. denke: aus dieser ist die Phänomenologie hervorgegangen!

Sie kennen N. so sehr viel besser als ich, dass ich Ihnen kaum zu widersprechen wage. Ich kann nur sagen: wenn man bedenkt, welche ausschlaggebende Bedeutung das Dogma der Schöpfung und Vorsehung für die gesamte nach-antike Philosophie hat, so begreift man, dass die Befreiung von diesem Dogma nur durch den »übermenschlichen« effort der Lehre von der ewigen Wiederkehr zu bewerkstelligen war. Ist diese Befreiung – die Befreiung von einer unglaublichen *Verwöhnung* des Menschengeschlechts – einmal erreicht, so kann die ewige Wiederkehr in Ruhe gelehrt werden – vorausgesetzt, dass sie *wahr* ist, und das ist die zentrale Frage für die Kosmologie. Jedenfalls ist nur unter der Voraussetzung, dass sie als Möglichkeit ernstgenommen wird und ertragen wird, ein wahrhaftes Philosophieren möglich. Das primäre Thema dieser wahrhaften Philosophie ist aber nicht die Kosmologie, und daher kommt es zunächst nicht auf die berufene Lehre an. – An ihrer Kritik der Emmerich habe ich nur auszusetzen, dass die E. vielleicht N.'s Meinung richtig wiedergibt; dass diese Meinung in sich selbst unhaltbar ist, gebe ich zu. – Betr. Erlösung vom »Es war« bei Descartes (!) vgl. mein Spinoza-Buch S. 168 f. – Sie bestreiten, dass N. seiner Intention, die Antike zu wiederholen infolge seiner Befangenheit in der Polemik gegen Christentum und Modernität untreu geworden sei; aber Sie sagen selbst, dass die theologische Belastung daran schuld war – was bei genauerem Zusehen auf dasselbe hinausläuft. – Warum ich auf »Mitte und Mass«

nicht eingegangen bin? Weil ich weiss, was Sie damit meinen, nämlich z. B. Burckhardt. Ich glaube Ihnen gern, dass B. der ideale Repräsentant antiker Mässigkeit im 19. Jhdt. war – aber die Themen seines Philosophierens sind nur auf Grund der modernen »Unmässigkeit« möglich: kein antiker Philosoph war Historiker. Und das beruht nicht auf dem Mangel am sechsten Sinn, sondern eben auf dem Sinn für das, was dem Menschen zu wissen gemäss, was seine »Mitte und Mass« ist. Nein, lieber Löwith, Burckhardt – das geht wirklich nicht.

Nun Schluss mit der Expektoration.

Lesen Sie Swift – der war neben Lessing der freieste Geist der neueren Zeit.

Herzlichst Ihr Ihnen immer zugetaner

LStrauss.

31

31.XII.[1935 – Postkarte]

Lieber Strauss,
noch kurz vor Ablauf des alten Jahres einen herzlichen Gruss – in der Hoffnung auch von Ihnen wieder mal zu hören. Was sind Ihre Pläne bzw. was machen Ihre weiteren Geschicke? Schreitet Hobbes voran und werden Sie sich damit in England festsetzen können? Ich verhandelte zwei Monate mit Bogotà in Columbien und war bereit – mangels anderer Aussichten – an den Äquator zu gehen – es wurde aber nichts daraus – man berief schliesslich – doch nur die Hälfte der Vorgeschlagenen. Kürzlich war ich nun in Istanbul zu einem Vortrag eingeladen und lernte die dortigen Verhältnisse kennen. Ob die Türken 1936 eine Stelle schaffen werden und ob ich dann das Glück haben werde sie zu bekommen weiss der Himmel.

Bis Juni bin ich neuerdings durch Rockefeller und Mendelssohn gedeckt, von dem ersteren weiss man aber in Marburg und Berlin nichts und darf dort auch nichts wissen. Die äusseren Lebensverhältnisse sind so schwierig und kraftverbrauchend geworden dass meine Arbeit an Burckhardt nur sehr langsam fortschreitet. Einige Monate gingen mit Spanischlernen für Bogotà drauf. Doch will ich nicht klagen, denn nachdem ich Istanbul gesehen habe ist Rom immer noch ein europäisches Asyl für Unsereinen.

Von Erik Peterson ist bei Hegner eine Schrift erschienen die auch Sie sehr interessieren wird: »Der Monotheismus als politisches Problem« d. i. eine historische Destruktion jeder *politischen* Theologie bzw. der Verbindung des römischen Imperiums mit der christlichen Theologie. Sehr gelehrt und gut geschrieben. Sonst wüsste ich nichts Neues von Belang. Etwa Sie?

Mille auguri für 36

von Ihrem

Karl Löwith

P.S. Auf der Reise nach Istanbul hielt ich einen Tag in Athen! und sah mir dort das Land von der Akropolis aus an.

32

10.1.46.

Lieber Löwith!

Unter dem Siegel der strengsten Verschwiegenheit teile ich Ihnen mit, dass sowohl das Philosophy Dept. wie das spezielle Komittee Sie für Spring 1948 vorgeschlagen hat. Die Entscheidung durch die Fakultät wird wohl in nächster Woche (15.1.) fallen. Ich freue mich *sehr.*

Was Ihren Wunsch betr. Durchsicht Ihrer Arbeit ansieht[geht], so kann ich ihn leider nicht erfüllen. Ich bin dermassen mit meinen Vorlesungen in Anspruch genommen, dass ich froh sein muss, wenn es mir gelingt, bis Juni einen kleineren Aufsatz, den ich zu schreiben habe, fertigzustellen.

Wie Sie aus meiner Schrift sehen können, geht es mir gar nicht gut. Man wird älter und älter, und nichts wird fertig. Das Leben hier in diesem Lande ist entsetzlich schwer für Leute wie mich. Man muss um die einfachsten Arbeitsbedingungen kämpfen, und man unterliegt in jedem Kampf. Ich hätte gern meine Untersuchung über die Sokratische Politik, die Sie erwähnen, gedruckt. Aber es ist unmöglich, sie hier zu drucken. Wenn ich Zeit hätte, würde ich sie retrovertieren und versuchen, sie in der Schweiz unterzubringen. Was hier nicht in das Schema passt, ist verloren. Ich weiss nicht mehr, *wer* mir von Boschwitz' Schwester erzählt hat. Ich meine aber, dass die Quelle zuverlässig war. Über F. Boschwitz weiss ich nichts.

Herzlichst Ihr

Leo Strauss

33

[Hartford, Connecticut]
14. August [1946]

Lieber Strauss,
Ihre Wild-Kritik ist in einem bewundernswerten Missverhältnis zu ihrem Gegenstand und ein wahres masterpiece, leider viel zu gut und klug um W. verständlich zu sein und wenn Sie S. R. nicht veranlassen an ihn, oder mindestens seinen Verlag, eine copy zu senden wird er sie vielleicht gar nie sehen – ja schade dass Sie es nicht im Journal of Philos. oder History of Ideas veröffentlichen.

Der einzige Satz den ich weglassen würde ist S. 1: It is safe to predict that the movement which his book launches ... Das ist sehr un-safe denn wie sollte Mr. Wild je ein movement machen und wie sollen Sie selbst glauben können dass in the USA ausgerechnet der Rückgang zur Antike eine ernste Bestrebung oder Mode werden könnte? In diesem christlichen Amerika kann es *höchstens* zu einer re-examination der christlichen Voraussetzungen kommen und selbst in Bezug auf »la querelle des anciens et des modernes« bezweifle ich ob Sie 100% Recht haben wenn Sie diese Diskussion wörtlich nehmen und ausschliesslich auf die »anciens« beziehen. Zum mindesten im Verfolg der Ausbildung der Fortschrittsidee, mit Turgot, Condorcet und Comte, ist die Frage schon nicht mehr ob wir weiter gekommen sind als die Griechen und Römer sondern ob wir das Christentum positiv ersetzen können.

Wichtiger und schwieriger zu verstehen ist für mich Ihre eigene Stellungnahme in Bezug auf Ihr Hauptproblem: *Philosophie* und *geschichtliche* Wahrheit. Ich bin offenbar bereits so primitiv und simplifiziert geworden in meinem Seminar, dass ich Ihren letzten Satz des I. ch. einfach nicht kapiere. Wohin misleading? Und ist Ihre Unterscheidung geschichtlicher Epochen (in der Anmerkg. Nr. 3) nach Wahrheitsnähe und -form nicht eben doch auch noch eine *historische* Reflexion sodass Ihre Tendenz zur principiellen Enthistorisierung der Wahrheitsfrage eben doch auch ein moderner Zugang ist und Sie ebensowenig wie Heidegger ohne geschichtliche »Destruktion« zum Ziel kommen können. Ich kann mir nicht vorstellen wie Sie, noch dazu als politischer Philosoph, etwa wirklich glauben sollten dass z. B. Platons Erörterungen über das Gute und Gerechte schlechterdings wahr sein könnten – ohne geschichtlichen Bezug auf eine nicht mehr bestehende polis. Dass Herr

Wild, wie tausend andere, Plato kenntnislos und geschmacklos modernisiert und in Wirklichkeit gar nicht an Platos Lehre interessiert ist sondern an der obsoleten politischen Gegenwartsrederei über »Demokratie« und »Totalitären« Staat hindert nicht dass alle *Selbstunterscheidung* der »Modernen« von den alten Griechen oder auch alten Christen eben eine moderne Unterscheidung ist deren »Wahrheit« zunächst vorzüglich in der von Nietzsche so schön formulierten Tatsache besteht dass »modern« ist was »*nicht aus* und *nicht ein*« weiss.

Klären Sie mich bitte auf und lassen Sie mich wissen *wann* Sie über Athen und Jerusalem reden werden!

Herzliche Grüsse

Ihr Karl Löwith

Ich kenne die founders of modern *political* philosophy zu wenig, aber Descartes ist doch gewiss *nicht* ohne seine Kritik an der *christlich-mittelalterlichen* Philosophie verständlich.

34

3202 Oxford Ave, NY 63
15.8.46.

Lieber Löwith!
Herzlichen Dank für Ihre Bemerkungen zu meiner Wild-Besprechung. Ihre Freundlichkeit hat mir sehr wohl getan, da ich wieder einmal Schiffbruch erlitten habe, d. h. mich veranlasst sehe, noch einmal von vorne anzufangen. Die weniger ernste Seite ist eine radikale Unzufriedenheit mit mir selber – Sie sehen, ich bin der Philosophie nicht ganz untreu, indem ich solcherlei als weniger ernst bezeichne –, und da kamen Ihre freundlichen Zeilen zu rechter Zeit.

Sie beanstanden den Satz: It is safe to predict that the movement which W.'s book may be said to launch in this country, will become increasingly influential and weighty as the years go by. Nehmen Sie aber einmal an, ich wüsste von 2 oder 3 Leuten, die sich um die Restoration der Klassischen Philosophie bemühen und deren Arbeiten im Lauf der nächsten 10 Jahre hervortreten werden und die von der Sache etwas verstehen. Dann würde doch die *zufällig* von Wild zuerst öffentlich in *Amerika* vertretene These grösseren Einfluss und grösseres Gewicht

gewinnen als sie im Augenblick hat. Ich prophezeie ja keine *Mode*. Kurz, Sie unterschätzen meine Ironie.

Ad querelle des anciens et des modernes: ich leugne nicht, sondern behaupte, dass die moderne Philos. wesentliches mit der christlich-m. a.lichen gemeinsam hat; das bedeutet aber, dass der *Angriff* der Modernen sich entscheidend gegen die *antike* Philosophie richtet. Übrigens war die Scholastik für das Bewusstsein der Beteiligten schon im 16. Jhdt. abgetan, da man von der m.a.lichen Philosophie auf ihre Quellen, Plato–Aristoteles und Bibel, zurückkehrte; das *Neue* im 17. Jhdt. ist die Verwerfung *alles* Früheren (davon gibt es kaum etwas im 16. Jhdt. – Bodin ist eine Ausnahme; Machiavelli hat seine *radikale* Kritik eben doch verhüllt, im Gewand einer Rückkehr zu Rom oder Livius).

Ferner: die grössten Exponenten der antiken Seite in der querelle, d. h. Swift und Lessing, wussten, dass das eigentliche Thema des Streits Antike und Christentum ist. (Kommen Sie mir nicht mit der *ganz* exoterischen Erziehung des Menschengeschlechts oder mit Diltheys Plattheiten; lesen Sie die Schrift gegen Klotz – Antiquarische Briefe –, Wie die Alten den Tod gebildet, Laocoon (das Leiden des Philoctet gegen das Leiden Jesu), Hamburgische Dramaturgie . . .). Diese Männer hatten keinen Zweifel, dass die Antike, d. h. die echte Philosophie, eine *ewige* Möglichkeit ist.

Condorcet und selbst Comte wollen nicht das *Christentum* ersetzen: sie wollen Unsinn durch eine verständige Ordnung ersetzen. Das wollten aber schon Descartes und Hobbes. Erst als der Streit im Grund entschieden war, brachte man die Religion und das Christentum herein, und diese *nachträgliche* Interpretation der modernen Bewegung bestimmte das leichtgläubige und unausstehlich sentimentale 19. Jhdt. –

Sie beanstanden meinen Satz that »insistence on the fundamental difference between philosophy and history – a difference by which philosophy stands or falls – may very well, in the present situation, be misleading«. Sie sagen, Sie kapieren diesen Satz nicht. Also: nehmen Sie einen Augenblick an, dass auf Grund einer *zufälligen* Verhinderung (d. h. der modernen Barbarisierung) wir erst wieder die Elemente der Philosophie lernen müssen; diese Möglichkeit des reinen *Lernens* gibt es in unserer Welt in der sog. Philosophie nicht, während das, was der moderne Historiker eigentlich will, nur gelingen kann, wenn er sich ganz rezeptiv, verstehen-wollend, verhält. Ich meine nicht mehr – jedenfalls für alle praktischen Zwecke.

Sie können doch nicht leugnen, dass man heute, vor allem in AngloSaxony, ein *paar* philosophische Köpfe mehr in den historischen Fächern findet als in der »reinen Philosophie«. Diese Not *könnte* eine Tugend sein, oder wenigstens zur Tugend führen: wenn nämlich jene »reine Philosophie« entweder leer oder grundfalsch ist.

Wir sind uns darin einig, dass wir heute die historische Reflexion brauchen – nur behaupte ich, dass das weder ein Fortschritt noch ein resigniert hinzunehmendes Schicksal ist, sondern ein unvermeidliches Mittel zur Überwindung der Modernität ist. Man kann die Modernität nicht mit modernen Mitteln überwinden, sondern nur, insofern auch wir noch *natürliche Wesen mit natürlichem Verstand* sind; aber die Denkmittel des natürlichen Verstandes sind uns verloren gegangen, und einfache Leute wie ich und meinesgleichen können sie nicht aus eigenen Mitteln wiedergewinnen: wir versuchen, von den Alten zu *lernen*.

Was soll denn das Gerede vom »existentiellen« Geschichtsstudium, wenn es nicht dahinführt, dass man sich zu der Lehre der Früheren nicht besserwissend-kontemplativ, sondern lernend-fragend-praktisch verhält?

Mit Heidegger hat die von mir skizzierte Auffassung *gar* nichts zu tun, da Heidegger ja lediglich eine raffinierte Interpretation des modernen Historismus gibt, ihn »ontologisch« »verankert«. Bei Heidegger hat die »Geschichtlichkeit« die Natur ja *völlig* zum Verschwinden gebracht, was allerdings den Vorzug der Konsequenz hat und einen zum Nachdenken zwingt. Schade, dass Sie den Weg, den Sie in Ihrer Konfrontation von Hegel und Goethe eingeschlagen haben, nicht zu Ende verfolgen. Man würde dazu freilich Goethes Naturwissenschaft mit Hilfe von Lessings »Dialektik« verstehen müssen.

Ich glaube *wirklich*, obwohl Ihnen das anscheinend als phantastisch erscheint, dass die vollkommene polit. Ordnung, wie Plato und Aristoteles sie skizziert haben, die vollkommene politische Ordnung *ist*. Oder glauben Sie an den Weltstaat? Wenn es wahr ist, dass echte Einheit nur durch Erkenntnis der Wahrheit oder durch Suchen der Wahrheit möglich ist, so gibt es eine echte Einheit aller Menschen nur auf Grund der popularisierten, endgültigen *Lehre* der Philosophie (und das gibt es natürlich nicht) oder wenn alle Menschen Philosophen (nicht Dr. phil. etc.) wären (was es ebenfalls nicht gibt). Also kann es nur geschlossene Gesellschaften, d. h. Staaten geben. Ist das aber so, so kann man aus politischen Erwägungen zeigen, dass der kleine Stadtstaat prinzipiell dem Grossstaat oder dem territorial-feudalen Staat überlegen ist. Dass

sich das *heute* nicht restituieren lässt, weiss ich wohl;* aber dass die heutige Lösung, d.h. die ganz moderne Lösung, contra naturam ist, zeigen die berühmten atomischen Bomben, ganz von Millionenstädten, gadgets, funeral homes, »Ideologien« zu schweigen. Wer zugibt, dass Horaz nicht Unsinn redete, wenn er sagte »Naturam furca expelles, tamen usque redibit«, gibt eben damit das *prinzipielle* Recht der platonisch-aristotelischen Politik zu. Über Einzelheiten lässt sich streiten, obwohl ich selber eigentlich mit allem, was Plato und Aristoteles verlangen, einverstanden sein könnte (was ich aber nur Ihnen sage).

Es gibt nur *einen* Einwand gegen Plato–Aristoteles: und das ist das factum brutum der Offenbarung, oder des »persönlichen« Gottes. Ich sage: factum brutum – denn es gibt *keinerlei* Argument, theoretisch, praktisch, existentiell . . ., selbst nicht das Argument des Paradoxons (ein Paradox ist als solches schon wieder vom Verstand *forderbar*, wie Kierkegaard nur allzugut zeigt) von der den echten Philosophen charakterisierenden ἄγνοια θεοῦ zum Glauben.**

Das bringt mich zu »Jerusalem und Athen«. Ich weiss nicht, *wann* mein Vortrag ist – im November, aber Hula hat den Tag zu bestimmen. Ihre Gegenwart wäre mir *sehr* erwünscht.

Wenn ich noch einmal auf meinen Aufsatz zurückkommen darf, ich habe ihn eigentlich für *Studenten* geschrieben. Ich wollte ihnen an einem exemplarischen Beispiel zeigen, *was* für ein Mist von Idioten in der NY Times, Tribune etc. gepriesen wird, um sie ein bischen vorsichtiger zu machen. Das einzige, was ich nicht nur für Studenten geschrieben habe, ist die Interpretation der in gewissem Sinn entscheidenden Stelle des 7. Briefes.

Lassen Sie bald von sich hören.

Sollte Frank zu Ihnen kommen, so zeigen Sie ihm ruhig meinen Aufsatz. Aber sonst niemandem.

Herzlichst Ihr

Leo Strauss

Ich werde den Aufsatz *nicht* an Wild schicken; aber er wird automatisch an die Harvard Press geschickt werden. *Wem* sollte ich ihn schicken, direkt oder durch Sie? Bitte antworten!

*aber wir leben eben heute in der *extrem* ungünstigen Situation; die Situation zwischen Alexander dem Grossen und den italienischen πολεις des 13.–15. Jhdts. war erheblich günstiger.

**Husserl sagte mir einmal, als ich ihn wegen der Theologie be-

fragte: »Wenn es ein Datum Gott gibt, werden wir es beschreiben.« Das war wahrhaft philosophisch. Die Schwierigkeit ist, dass die, die etwas von Gott zu wissen glauben, bestreiten, dass er ein beschreibbares Datum ist.

35

[Weston, Vermont] 18. Aug. 46

Lieber Strauss,
Vielen Dank für Ihren ausführlichen Brief. Um mit dem für mich gerade Nächstliegenden zu beginnen: Es kann gar kein Zweifel sein dass Comte ect. nicht einfach »Unsinn« durch verständige Ordnung ersetzen wollte sondern sein progrès besteht in einer bewussten Umbildung des »cathol. systems« d. h. Christentums in soz-politischer Hinsicht. Wieso meinen Sie dass Religion und Christentum erst *nachträglich* (im 19. Jhd.) hereingebracht worden seien? Und was immer man gegen die progressiven Geschichtskonstruktionen sagen mag so stimme ich doch insofern diesen zu als ich auch finde dass das Christentum die antike »Natürlichkeit« grundsätzlich modifiziert hat. Bei einer Katze oder einem Hund kommt zwar die »Natur« immer wieder heraus, aber die Geschichte ist zu tief im Menschen verankert als dass es Rousseau oder Nietzsche oder Ihren künftigen Heroen des natürlichen Wesens und Verstandes gelingen könnte etwas wiederherzustellen was sich schon selbst in der Spätantike ausgelebt hat. Der »einfachste« Prüfstein wäre – wie Nietzsche ganz richtig sah – die Wiederherstellung des antiken Verhältnisses zum Geschlechtlichen als etwas Natürlichem *und zugleich* Göttlichem. Selbst Goethes »Natur« ist nicht mehr die antike. Und noch weniger kann ich mir eine natürliche Sozialordnung vorstellen. Der Weltstaat ist gewiss Unsinn und contra naturam, aber die polis ist auch contra naturam, wie alle von Menschen geschaffenen geschichtlichen Institutionen. Erst wenn Sie mich überzeugen können dass Ihnen, dem »einfachen« Mann! Sterne, Himmel, Meer und Erde, Zeugung, Geburt und Tod die natürlichen Antworten auf Ihre unnatürlichen Fragen geben werde ich Ihrer These zustimmen können. Und was das Leiden betrifft so mag zwar Prometheus dem sog. natürlichen Verstand mehr einleuchten als Christus aber einfach und natürlich ist der Prometheusmythus wahrlich auch nicht. Wieweit unsere Denaturalisierung aufs

Christentum zurückgeht ist schwer zu sagen, aber sicher ist es nicht nur das historische *Bewusstsein* was sich verändert hat sondern unser geschichtliches *Sein*. Dass es nicht nötig ist, die Natur, wie Heidegger, zum Verschwinden zu bringen sehen Sie daraus, dass Schelling eine Philosophie des Geistes hatte die ihm einen neuen Zugang auch zum Verständnis der Natur erschloss. Er verstand etwas von Offenbarungsreligion *und* Mythologie.

Sie sagen man könne die Modernität nicht mit modernen Mitteln überwinden. Das klingt einleuchtend scheint mir aber nur bedingt richtig, denn auch das geduldige reine »*Lernen*« wird seine eigenen Voraussetzungen nie los. Schliesslich ist das Unbehagen der Modernität an sich selbst ja auch nur auf Grund des historischen Bewusstseins vorhanden, des Wissens um andere und »bessere« Zeiten und wo dieses Bewusstsein abhanden kommt – wie in der nach 1910 geborenen Generation in Russland und der nach 1930 geborenen in Deutschland, wird die Modernität auch gar nicht mehr als etwas zu Überwindendes empfunden – im Gegenteil.

Die atomic bomb lehrt mich gar nichts was ich nicht schon ohne sie gewusst hätte und es ist zwar ein grosser aber doch kein absoluter Unterschied ob man das Heillose im menschlichen Wesen mit Sünde oder Sterblichkeit bezeichnet und damit von dem christlichen Gott oder den heidnischen Göttern unterscheidet. »Die Sterblichen« klingt wiederum natürlicher und verständiger als die Sündigen, aber ich glaube nicht (Sie werden es wissen) dass mit dem Ausdruck »die Sterblichen« nichts weiter gemeint war als das allen Lebewesen gemeinsame natürliche Ende des Lebens. Wo ziehen Sie da die Grenze zwischen Natürlich und Unnatürlich? Den Griechen war es – ich lobe sie dafür – völlig natürlich mit Frauen, Knaben und Tieren umzugehen und die bürgerliche Ehe ist ebenso unnatürlich wie Päderastie, und japanische Geishas* sind ebenso natürlich für den Mann wie O. Wildes Freund es für ihn war. – Eine vollkommene Ordnung herzustellen – sei es sozial-politisch oder in der privaten Moral – ist immer mit Unnatur behaftet – einfach qua Ordnung.

Ihren Wild-Aufsatz sollten Sie an *A. Lovejoy*, *von Fritz* (Columbia), *Kuhn*, *P. Friedländer*, *Jäger*, *Green*, *J. Randall* und Chicago Professoren senden die Ihnen besser Riezler wird bezeichnen können. Übrigens gibt es von Gregorovius ein hübsches Kapitel über Athen und Jerusalem (unphilosophisch). Können Sie feststellen in welcher Nummer der *An-*

tike mal eine Paraphrase von Aristoteles »hochherzigem Mann« erschien? Ich wüsste es gerne.

Herzliche Grüsse und Dank

Ihr Karl Löwith

*by the way: die künstlichsten Geschöpfe die ich je gesehen habe.

36

3202 Oxford Ave, NY 63, den 20.8.46

Lieber Löwith!

Herzlichen Dank für Ihren interessanten Brief vom 18. d. M., der eben ankam. Da ich mich gerade mit dem Thema Jerusalem und Athen befasse, kommt er zur rechten Zeit.

Es ist erstaunlich, dass wir (obwohl wir uns bis zu einem gewissen Punkt sehr gut verstehen) darüber hinaus uns so wenig verstehen – es ist erstaunlich in Anbetracht der Wichtigkeit dessen, worin wir uns verstehen. Wo scheiden sich unsere Wege? Ich meine es wirklich, dass Sie im entscheidenden Punkt nicht *einfach*, *simpel* genug sind, während ich es zu sein glaube. Sie nehmen den einfachen Sinn der Philosophie nicht wörtlich genug: die Philosophie ist der Versuch, Meinungen über das Ganze durch echtes Wissen vom Ganzen zu ersetzen. Für Sie ist Philosophie nichts anderes als Selbstverständnis oder Selbstauslegung des Menschen und d. h. natürlich des historisch-bestimmten Menschen, wenn nicht des Individuums. Das heisst, platonisch gesprochen, Sie reduzieren Philosophie zur Beschreibung der Innendekoration der jeweiligen Höhle, der Höhle (= geschichtliche Existenz), die dann nicht mehr *als* Höhle gesehen werden kann. Sie bleiben im Idealismus=Historismus stecken. Und Sie legen die Geschichte der Philosophie dahin aus, dass sie die von Ihnen behauptete Unvermeidbarkeit der historischen Bedingtheit oder der Herrschaft der Vorurteile bestätigt. Sie identifizieren der Sache nach Philosophie mit »Weltanschauung«, Sie machen daher die Philosophie von der jeweiligen »Kultur« radikal abhängig. Z. B. kann kein Zweifel sein, dass unsere gewöhnliche Weise zu *fühlen* von der biblischen Tradition bedingt ist; aber das schliesst nicht aus, dass wir uns die Problematik der Voraussetzung, auf der dieses Gefühl beruht, (der Glaube an die Schöpfung durch den liebenden Gott) klarmachen und

durch Selbsterziehung unser Gefühl *korrigieren* können. Ich weiss aus meiner Erfahrung, wie unverständlich und fremd mir Aristoteles' Begriff der μεγαλοψυχία ursprünglich war, und dass ich ihn *nunmehr* nicht nur theoretisch sondern auch praktisch *billige*. Ein Mensch wie Churchill beweist, dass die Möglichkeit der μεγαλοψυχία heute *genau* so besteht wie im 5. vorchristl. Jhdt.

Zur Frage der modernen Philosophie und des Fortschritts: Die moderne Philosophie oder Wissenschaft ist ursprünglich der Versuch, die angeblich oder wirklich unzulängliche Klassische (und d. h. zugleich die mittelalterliche) Philosophie oder Wissenschaft durch die *richtige* Philosophie zu ersetzen. Die »Unzulänglichkeit« war diese: die *ausgeführte* Wissenschaft der Antike (Plato–Aristoteles) war ausserstande, von gewissen natürlichen Phänomenen der »äusseren« Welt Rechenschaft zu geben, von denen sie ihrem eigenen Sinn nach Rechenschaft zu geben hatte. Die Idee erwuchs, dass die von der Klassischen Philosophie, d. h. vor allem von der Aristotelischen *Physik* verdrängte »materialistische« Physik Erkenntnischancen von unerhörter Ausdehnung bot. Aber: man hatte von Plato–Aristoteles gelernt, dass die materialistische Physik nicht sich *selbst*, die Möglichkeit des Erkennens (νοεῖν) verstehen kann. So die Aufgabe: *zunächst* einmal die Möglichkeit des Erkennens zu sichern, um *dann* die mechanistische Physik durchführen zu können und so das Universum verstehen zu können. *Das* ist der Sinn der Meditationen Descartes', *des* Grundbuches der modernen Philosophie. Biblisch-scholastische Motive haben nur *mit*gewirkt: die moderne Wissenschaft, d. h. die moderne Philosophie, ist im *Grunde* inner-philosophisch, inner-theoretisch zu verstehen. Das gilt ebenso von der praktisch-politischen Philosophie, wie ich voriges Jahr in meinem General Seminar paper über Naturrecht etwas ausführlicher dargelegt habe. Nun, um 1750 herum ist das Gebäude der mechanistischen Physik und der auf ihr beruhenden Politik aufgebaut: das Bewusstsein ihrer Problematik kommt in den Vordergrund, Hume und vor allem Rousseau. Man sieht, dass das Versprechen der aufgeklärten Politik (Hobbes, Encyclopädie), durch Verbreitung der mechanistischen Physik und Anthropologie die rechte Ordnung herzustellen, nicht gehalten werden kann; man sieht es, (man – d. h. Rousseau) weil man von Plato das *Problem* »Wissenschaft–Politik« wiederzusehen lernt (es war nie *ganz* vergessen worden: Spinoza, auch Leibniz); die *Gesellschaft* braucht »Religion«. Eine Generation nach Rousseau sieht man, dass man die Religion nicht »machen« kann, wie es Robespierre wollte: *also* Chri-

stentum oder so etwas *wie* Christentum. Von dieser *Reaktion* auf die Aufklärung her wird die Aufklärung selbst als christlich *motiviert* interpretiert, und dies gelingt, weil die Aufklärung sich *immer,* aus *politischen* Gründen, dem Christentum *akkommodiert* hatte. Die so geschaffene fable convenue ist die Basis der heute herrschenden Anschauung.

Rückkehr zur natürlichen Ansicht: Sie verwechseln den griechischen man-in-the-street, und meinetwegen auch den griechischen Dichter mit dem griechischen *Philosophen*. (Dass Nietzsche denselben Fehler oft, nicht immer – s. Genealogie der Moral, Was bedeuten asketische Ideale? –, begangen hat, macht die Sache nicht besser.) Plato und Aristoteles haben niemals geglaubt, dass ihnen »Sterne, Himmel, Meer, Erde, Zeugung, Geburt und Tod die natürlichen Antworten auf ihre unnatürlichen Fragen geben« (ich zitiere Ihren Brief). Plato »flieht« bekanntlich vor diesen »Dingen« (πραγματα) in die λογοι, weil die πραγματα *direkt* keine Antwort geben, sondern stumme Rätsel sind. Was die Geschlechtlichkeit insbesondere angeht, so ist die wie alles Natürliche ein bewundernswertes Geheimnis (nur die Modernen sind so verrückt zu glauben, dass die »Schöpfung« eines »Kunstwerks« bewundernswerter und geheimnisvoller ist als die Erzeugung eines Hundes: sehen Sie sich doch eine Hundemutter mit ihren puppies an; und die Kraft, kraft deren Shakespeare Henry IV erdachte, fühlte und schrieb, ist nicht Shakespeare's Werk, sondern grösser als irgendein Werk irgendeines Menschen) – ein bewundernswertes Geheimnis, höher im Rang als alles, was Menschen gemacht haben: *mehr* bedeutet »Sittlichkeit« für *Philosophen* nicht. Für die *klassischen* Philosophen wenigstens ist die Geschlechtlichkeit weniger »göttlich« als das Verstehen (der νοῦς). Daraus ergibt sich dieser Philosophen *praktische* Stellung zur Geschlechtlichkeit. (Nehmen Sie ein Extrem: die Logiker, s. Diogenes Laertius, s. Antisthenes – Antisthenes war ein Dummkopf, aber er wusste *etwas* mehr davon, was ein griechischer Philosoph ist, als wir es so ohne weiteres tun.)

Wenn Sie sagen, die πολις sei contra naturam wie alle menschlichen Institutionen, so wiederholen Sie nur eine griechisch-philos. These, die These der sog. »Sophisten«, aber auch von Philosophen wie Demokrit, Archelaus etc., *also* eine ernstzunehmende These. Ich glaube, dass man die Frage, ob die πολις φυσει oder παρὰ φύσιν ist, nicht unqualifiziert beantworten kann. Jedenfalls ist die Tatsache, dass sie institutionell ist, noch kein Beweis dafür, dass sie contra naturam ist: manche Institutionen *helfen* den natürlichen Tendenzen. Auf jeden Fall behaupte ich,

dass die πολις, so wie sie von Plato und Aristoteles *interpretiert* worden ist, die *übersichtliche städtische*, moralisch-ernste (σπουδαια), auf Landwirtschaft beruhende Gesellschaft, in der die *gentry* herrscht, *moralisch-politisch* das Vernünftigste und Erfreulichste ist: was noch gar nicht bedeutet, dass *ich* in einer solchen πολις leben wollte (man darf nicht alles nach seinen privaten Wünschen beurteilen) – vergessen Sie nicht, dass Plato und Aristoteles das demokratische Athen als Wohnsitz den εὐνομούμεναι πόλεις vorgezogen haben: für Philosophen sind moralisch-politische Erwägungen notwendig sekundär.

Christus und Prometheus: »so mag Prometheus dem sog. natürlichen Verstand mehr einleuchten als Christus aber einfach und natürlich ist der Prometheusmythos natürlich auch nicht.« Von allem anderen zu schweigen: der Prometheusmythos ist ein *Mythos*, d. h. eine *unwahre* Geschichte, aber das Christentum steht und fällt mit der angeblichen *Tatsache*, dass Jesus auferstanden ist. Die Auferstehung eines Toten ist ein Wunder, contra naturam; dass sich Menschen unwahre Geschichten erzählen, die dennoch einen »Sinn« haben, ist secundum naturam. Die Prometheusgeschichte setzt neidische Götter voraus – die Philosophie leugnet deren Existenz, ja deren Möglichkeit – sie leugnet damit die Möglichkeit der Prometheus-Geschichte. Sie verwechseln wieder die Philosophen mit *den* Griechen. (Aber die meisten Griechen sind doch nur griechische Babbitts oder Homais' oder . . . gewesen.)

»Sicher ist es nicht nur das historische *Bewusstsein* was sich verändert hat, sondern unser geschichtliches *Sein*«: Und ob! Aber wenn diese Veränderung auf irrtümlichen Voraussetzungen beruhte, so können wir nicht die Hände in den Schoss legen, sondern müssen unser Bestes tun, sie rückgängig zu machen – nicht sozial oder politisch, sondern privatissime.

»Das Unbehagen der Modernität an sich selbst ist nur auf Grund des historischen Bewusstseins vorhanden«: Umgekehrt: das historische Bewusstsein ist eine *Folge* des Unbehagens der Modernität an sich selbst. S. Savigny's *Beruf*.

Dass die jungen Generationen in Deutschland und Russland die Modernität nicht mehr als etwas zu Überwindendes empfinden, ist selbstverständlich völlig gleichgültig – so gleichgültig wie was die Andaman Islanders (von Riezler in seinem Aufsatz über »Man's Science of Man« (in S. R.)) über Konservenbüchsen denken.

Knabenliebe etc.: Lesen Sie doch bitte einmal die Platonischen *Gesetze* über diesen Gegenstand. – Vergessen Sie doch nicht den *natür-*

lichen Zusammenhang zwischen Geschlechtsorganen und Zeugung. – Die Monogamie ist eine andere Sache, obwohl ich selber einiges für sie übrig habe. Die Philosophen hatten ein sehr zynisch-gesundes Argument für die *Mono*gamie.

Danke für die Namen. Wer ist der Green, dem ich den Wild-Aufsatz schicken soll (und *wo*)?

Antike VII, 1931 – Jaeger's Übersetzung von Aristoteles' Analyse der magnanimity.

Herzlichst Ihr

Leo Strauss

Haben Sie übrigens meine Rezension von Olschki's Machiavelli-Schrift gelesen. (*S. R.* March 1946)? Ich hätte gern, dass Sie sie läsen.

37

[Postkarte ohne Datum]

Dear Strauss,

»Visibilium omnium maximus mundus est, invisibilium omnium maximus Deus est. Sed mundum esse conspicimus, Deum esse credimus. *Quod autem Deus fecerit mundum, nulli tutius credimus quam ipsi Deo.* Ubi eum audivimus? Nusquam interim nos melius quam in scripturis sanctis, ubi dixit propheta eius: In Principio fecit Deus caelum et terram« (Civ. Dei XI, 4). At this point I wish to go on with your *Lessing* quotation: dass das einzige Buch, welches . . . für die Wahrheit der Bibel jemals geschrieben worden, . . . kein anderes als die Bibel selbst sei. But I am at a loss to make of this passage of Lessing a *decent* translation. – Please let me have *your* translation!

Vale

K. L.

P.S. If your lecture has been *typewritten*, I also would like to read occasionally your interpretation of Genesis 1–3.

38

26.11.46

Lieber Löwith!
Herzlichen Dank für den Bultmann, für die Mitteilung betr. Brunner und für Ihre Karte. Was das Lessing-Zitat angeht, so bin ich froh, dass Sie mich nur nach meiner *Übersetzung* (und nicht nach dem Fundort) fragen: The only book which ever has been written in defence of the Bible is the Bible itself. Die Stelle ist irgendwo in den theologischen Schriften, vermutlich in denjenigen, die mit der Publikation von Reimarus' »Fragmenten« zusammenhängen.

Confidential – Sie sind von Riezler als sein Vertreter für Spring 1948 vorgeschlagen worden. Die Aussichten sind günstig. Ich selber würde mich *sehr* freuen.

Was Brunner angeht, so werde ich ihn nicht besprechen, will ihn aber nächstes Jahr lesen in Zusammenhang mit einem Kurs »Philosophy and Theology«, in dem ich die These meines Vortrags auszuarbeiten die Absicht habe.

Ich will übermorgen nach Annapolis fahren, um dort meinen General Seminar Vortrag in erweiterter Form zu halten. Auf der Rückreise will ich in Bryn Mawr haltmachen, um Frank zu besuchen und gleichzeitig eine informal address über Socratic politics zu geben.

Die beiden Bultmanns darf ich wohl noch eine Weile behalten? Ich bin nicht dazu gekommen, sie zu lesen, da meine Vorlesung über Spinoza und mein Seminar über Montesquieu mich ganz auffressen. Kennen Sie Montesquieu? Er ist the most perfect gentleman of Continental Europe (er hatte eine englische Mutter). Ganz anti-christlich, humaner als Machiavelli, gleichmässig angezogen vom republikanischen Rom und den alten Germanen, gütig und vornehm-frivol, usw. usw. – Kurz all das, was sich Nietzsche von Stendhal *dachte*, was Stendhal aber nicht war. (Stendhal stammt eben schon von Rousseau ab.)

Herzlichst Ihr

L. S.

39

Weston, Vermont 31. August [1948]

Lieber Strauss,
1) *mille auguri* zu Chicago! Natürlich ist eine Universität wie Chicago dem Department Status in New York vorzuziehen und ich freue mich schon darauf Sie im Winter dort . . . zu sehen! Nicht, dass ich auch hin berufen worden wäre aber die Divinity School braucht für das winter quarter einen Ersatz für den Theologen Pauck der z. Zt. in Frankfurt liest und hat mich als Gottesgelehrten dazu ausersehen. Eben erhielt ich von meinem Dean die Erlaubnis zur Annahme dieser distinguished invitation (»our faculty is honored in your honor«) so dass ich also 11 Wochen (Jan. 3 – March 19) in Chicago sein werde.

2) mille auguri zum *liberalen Xenophon*!

3) Top secret and most confidential: Ihr Weggang von NY wird vermutlich nicht nur Political Science sondern auch das Philosophy Department tangieren. Bitte versuchen Sie, wenn möglich zusammen mit Riezler, mich in Vorschlag zu bringen! Nicht so sehr wegen besondrer Sympathie für das New School Gebäude aber um von der Divinity los zu kommen und wieder einmal verständige Studenten zu haben und ein besseres Gehalt als in Hartford. Ich glaube nicht dass Kaufmann und Kallen entschieden *gegen* mich sein würden wenn die Sache gut eingefädelt würde. Und ich hatte den Eindruck dass die Studenten die ich in meinen Vorlesungen hatte aufrichtig bedauerten dass ich nur für ein Semester an der New School war. Die grosse Schwierigkeit für einen Berufungsvorschlag wird freilich sein dass Sie unersetzlich sind in Ihrer Vereinigung von Philosophie und Political Science.

Immerhin wollte ich meinen Wunsch nicht unausgesprochen lassen.

Falls was daraus würde würden wir natürlich mit Freuden auch Ihre Wohnung übernehmen! Entschuldigen Sie diese Anticipationen eines auf dem trocknen Sand der protestantischen Theologie nach Wasser und Luft schnappenden Fisches.

Herzlichst

Ihr Karl Löwith

40

[New York] 21.II.50

Lieber Strauss,
ich habe Ihnen noch nicht für Ihren Brief gedankt.

Inzwischen hat sich hier nichts Neues ereignet sondern alles so entwickelt wie ich Ihnen schon schrieb, also höchst unerfreulich. – Schön, dass Ihr Xenophon auf Französisch herauskommen wird. Es ist sehr schade dass Sie soweit weg sind – ich möchte mit Ihnen über die *Holzwege* manchmal sprechen. Bisher las ich nur den Essay über Nietzsche, Hegel, und das moderne Weltbild – alles ausserordentlich in Form und Inhalt und Stosskraft. Das »Sein« ist freilich über-Hegelisch »absolut« und zugleich hat es die Geschichtlichkeit des Daseins nun ganz absorbiert und metaphysisch gemacht. Das ist eine »Überwindung« des Historismus (im üblichen Sinn) und zugleich radikalster Historismus (im Straussschen Sinn). Möglich ist das nur infolge des längst vorbereitet gewesenen Übergangs von Geschichte → Geschichtlichkeit → Geschick → Seinsgeschehen. Im übrigen wird es klar dass Heideggers Anstrengung eine religiöse ist. –

Als Sie in Ihre hochherrschaftliche Wohnung eingezogen waren sprachen wir mal kurz über mein »Meaning in History.« Ihre Kritik des Leitfadens meiner Entwicklung berührt sich sehr mit der hier beiliegenden Kritik Kuhns. *Bitte aber zurück* – ich hab nur dieses eine Exemplar. Sonst hörte ich nichts Beachtliches darüber und die amerikanischen Theologen sind sich (inclusive Niebuhr) einig darin, dass meine Unterscheidung von Heils- und Weltgeschichte doch allzu »pessimistisch« sei. That's all.

Einen General Seminar Vortrag über Pascal gab ich Simson für »Measure.« Viel Plage, wenig freie Zeit und vage Sommerpläne für Deutschland. Wollen *Sie* etwa unser cottage in Weston für den Sommer mieten?

Herzliche Grüsse
Ihr Karl Löwith

H. White ist sehr gut und tüchtig.

41

[Chicago] 23.2.[1950]

Lieber Löwith!
Ich habe mich sehr gefreut zu sehen, dass Ihr Buch so günstig besprochen worden ist. Das kann Ihnen nur helfen. Sie werden bemerkt haben, dass Kuhns Kritik mit der meinigen in erheblichen Punkten übereinstimmt. Das kann mich nicht verhindern zu denken und Ihnen zu sagen, dass ich Kuhn für einen nicht um die Sache bemühten »clever« Schwätzer halte, dem ich nicht über den Weg traue.

Was die Holzwege angeht, so stimme ich mit Ihrem allgemeinen Urteil überein: Heidegger ist der stärkste heute lebende Geist. Einen Philosophen will ich ihn nicht nennen – er selbst will ja kein Philosoph mehr sein – ich weiss nicht, ob ein wahrer Philosoph ein Mensch guten Willens sein muss – aber das weiss ich, dass ein schlechter Wille das Philosophieren zerstört und Heidegger ein schlechter Kerl ist: der Kontrast zwischen der noblesse Nietzsches und der genialen Muffigkeit H.' ist erschlagend. Zuletzt ist das ganz uninteressant: zuletzt kommt es in der Tat auf die Qualität seiner Argumente an. Und da muss man in der Tat sagen, dass Heidegger alles, was in unserem Jahrhundert da war und da ist, unwiderruflich erledigt hat. Das Problem ist zuletzt nur, ob er in seiner Kritik an Plato recht hat. Seine dogmatisch-historistische Ablehnung jedes Zurück ist belanglos: es kommt *allein* darauf an, ob die Unterordnung der Frage nach dem Sein unter die Frage nach dem vorzüglich Seienden legitim oder, wie H. behauptet, illegitim ist. Höchst charakteristisch ist H.' Aufsatz über Anaximander, in dem die *Unvergänglichkeit* oder Unsterblichkeit des ἄπειρον mit keinem Wort erwähnt wird: da bleibt das absolute Dunkel, das Sein und Zeit über das Seiende (zum Unterschied von Sein) geworfen hat, indem gesagt wurde: Sein, nicht Seiendes, gibt es nur, wofern es Dasein gibt. Also gibt es Seiendes ohne Sein? Dieser dunkelste Punkt wird in den späteren Veröffentlichungen noch weiter verdunkelt.

Heidegger religiös? Vielleicht ist das »psychologisch« richtig und sicher »geistesgeschichtlich« – alle »modernen« Leute sind religiös – aber worauf er *hinaus* will, zeigt er doch durch die scharfe Abwendung von Kierkegaard zu Nietzsche (die mir selbst sehr zusagt).

Was Weston angeht, so kann ich nichts sagen als: vielleicht. *Wieviel*

würden Sie haben wollen? Wir müssten ja auch die ziemlich teure Reise in Rechnung stellen.

Herzlichst grüsst Sie Ihr

Leo Strauss

42

[Chicago] July, 19, 1951.

Lieber Löwith!

Ihr Brief erreichte mich in den Wäldern und zwischen den Seen von Upper Michigan, wo wir drei Wochen verbracht haben. Am 22. fahren wir zurück nach Chicago. Wegen der Flucht in die Wälder auch die Bleistift-Schrift, die Sie sicher entschuldigen werden. – Was Ihr praktisches Problem betrifft, so kann ich nur dies sagen, dass ich, als ich von Ch. wegfuhr (1.7.), keine Aussicht sah, aber Bergsträsser wollte sich umtun. Ich werde mich mit ihm sofort nach meiner Rückkehr in Verbindung setzen und Sie dann gleich wissen lassen. – Ihren Aufsatz erhielt ich dank Howard White. Er ist vorzüglich geschrieben, und gegenüber den Wahnsinnigen, die die Bühne beherrschen, gebe ich Ihnen 1000 Mal recht. Aber gegenüber der *wirklichen* σκεψις, d. h. der Sokratisch-Platonischen? Sie lesen Plato mit Montaigne'schen oder christlichen Augen. Sokrates ist kein Skeptiker im vulgären Sinn, weil er *weiss*, dass er nichts weiss – er weiss zunächst einmal, was *Wissen* ist – und das ist nicht nichts – er weiss ferner, was die *Probleme* sind, d. h. *die* Probleme, die *wichtigen* Probleme – also, was *wichtig* ist – m. a. W. er *weiss*, dass das Philosophieren das Unum necessarium* ist. Und dieses Wissen ist alles andere als »animal faith« –. Was das δαιμονιον angeht, so lesen Sie einmal den *Theages*, den Kierkegaard ebenfalls ganz missinterpretiert hat. – Zu 227 Absatz 3 und 231 Absatz 2 (Überlegenheit der Verzweiflung oder des christl. Zweifels gegenüber dem klassischen Zweifel) bemerke ich, dass Sie hier eine petitio principii begehen: nur auf dem *Grund* des Glaubens besteht diese Überlegenheit – sonst schlechterdings nicht.

To be quite frank, Ihr Artikel trägt dazu bei, eine neuerlich in mir erwachte Sympathie für Heidegger zu verstärken; für *den* Heidegger, der sich insofern treu geblieben ist, als er dem Glauben keinerlei Konzessionen macht.

Aber wie matt und unzulänglich ist doch auch Heidegger gegenüber dem nunmehr völlig verchristlichten, d. h. vergessenen *Nietzsche*. Verzeihen Sie mir, wenn ich das zu Ihnen sage, der Sie das bisher beste Buch über N. geschrieben haben: N. scheint mir im Entscheidenden *nicht* verstanden zu sein. Gäbe das Schicksal, dass ich die Kraft hätte, seinen Gedanken darzulegen. Ich habe mich wieder mit Thukydides befasst – und ich kann nur, mit Averroes, ausrufen: Moriatur anima mea morte philosophorum –. Dixi.

Übrigens würde ich an Ihrer Stelle Kierkegaard Pascal vorziehen. K. scheint mir sowohl philosophisch wie theologisch der grössere Denker zu sein. Es ist kein Zufall, dass Pascal ein »scientist« und nie ein Philosoph war.

Aber ich muss aufhören und zurückkehren zu – Locke.

Was ist aus Ihrer Absicht geworden, meine Kritik des Historismus zu kritisieren? Ich sähe diese Kritik sehr gern, da ich wieder über dieses Thema zu schreiben habe.

Herzlichst Ihr

Leo Strauss.

Grüssen Sie Hula herzlichst. Ich habe seine höflich-vernichtende Kritik des nunmehr alten Esels Kelsen sehr genossen. »Ein Östreicher kratzt keinem anderen das Auge aus.«

**Daher* die Gewissheit hinsichtlich des Handelns auf dem *Boden* des Suchens (dies gegen p. 232 Abs. 1).

43

[Chicago] 21.12.51.

Lieber Löwith!

Ich habe Ihren Heidegger-Aufsatz zwei Mal mit grösstem Interesse gelesen. Ich finde Ihre Darlegung ausgezeichnet und der Krügerschen entschieden überlegen. Besonders eindrucksvoll ist die Vergleichung der verschiedenen Auflagen von *Was ist Metaphysik?* Sie haben, absichtlich oder unabsichtlich, meine Vermutung bestätigt, dass in Heideggers Denken die Modernität verendet, und dass also dieses Denken für uns nur darum, und allerdings darum, von Wichtigkeit ist, weil wir uns

selber nicht von der Modernität befreien können, wenn wir die Modernität nicht verstehen. Die Kritik an Heidegger hat demgemäss die Aufgabe, die Modernität gerade des »späten« Heidegger klarzumachen. Es genügt aber nicht zu zeigen, dass der »späte« Heidegger mit S. und Z. gebrochen hat, obwohl er dies einfach leugnet – Sie zeigen genügend, dass er hier die Unwahrheit sagt –, sondern dass er in einem tieferen Sinn mit seiner Selbst-Auslegung recht hat – i. e. dass die *primäre* Motivation von S. und Z. in den Holzwegen erhalten ist. Man sieht dies sofort, wenn man den »Idealismus« oder »Subjektivismus« von S. und Z. mit demjenigen des deutschen Idealismus vergleicht: die Ersetzung des souveränen Ich durch die Existenz. Und der Fortschritt von Existenz zu Sein ist so notwendig, d. h. so vernünftig, wie der von der deutschen Jugendbewegung (der Aura von S. und Z.) zu der merkwürdigen Reife von heute (vermittelt durch die *Entdeckung* der Reife und besonnenen Weisheit in 1933: Ende von »Selbstbehauptung der deutschen Universität« – der Punkt des Überschlages der deutschen Jugendbewegung in die Besonnenheit – wenn hier etwas komisch ist, so liegt es nicht an mir). Mir scheint, das die Dunkelheiten, ja Absurdität von S. und Z. (es gibt Seiendes – nicht Sein –, wenn es kein Dasein gibt – d. h. es gibt Seiendes, wenn es kein Sein gibt) nur dann und allerdings dann zu den Holzwegen führt, wenn der von vornherein nie bezweifelte, dogmatische Historismus auch weiter nicht bezweifelt wird.

Ich bin neugierig auf den zweiten Teil Ihres Aufsatzes.

Herzlichst

Ihr Leo Strauss.

44

Larchmont N. Y.
92 Brookside Drive
[ohne Datum]

Lieber Strauss,
Ihre exposition in der New School war ausgezeichnet – you betray the audience into the truth – indem Sie von »Social Science« sprechen und klassische Philosophie meinen. Aber New York ist ein schrecklicher Ort, man kann niemals seine Freunde in Ruhe sprechen.

Ich bin im Bücherpacken und tausend Geschäften vor der Abreise – am 2. März.

Lassen Sie mich bitte wissen ob Sie an unserem *Sommerhäuschen in Weston* interessiert sind – vollständig eingerichtet, complete privacy und Hulas als Nachbarn, denn sie gehen natürlich nicht nach Wien. Preis $ 350 for the whole season, Juni bis inclusive September, oder auch länger wenn Sie wollen. Das ist *very* reasonable! Wenn Sie nicht daran interessiert sind, bitte verbreiten Sie es in Chicago unter Ihren Bekannten und Kollegen die etwa so was suchen.

Herzliche Grüsse

Ihr

Karl Löwith

45

Ascona 25. Aug. 52 [Postkarte]

Lieber Strauss, wir sitzen hier bei der Eranos-Tagung wo ich einem hochgebildeten Publikum Leo Strauss' Kritik des Historismus vortrug. Schade dass Sie nun nicht nach Alpbach kommen. Wann wird Ihre Collingwood Kritik erscheinen? (Ich will Sie zitieren). Leider traf mich Blankenhagen in Heidelberg nicht an. Werde ich innerhalb der nächsten zwei Jahre ein offer von USA bekommen? Lassen Sie mal von sich hören!

Ihr Karl Löwith

Mein lieber Strauss – na, Ihr Auftreten hier war ja sehr bemerkenswert, d. h. historic (nach Löwith, nicht historical). Haben Ihnen die Ohren geklungen?

Herzliche Grüsse

Ihr Scholem

46

Heidelberg 25. Sept. [1952]

Lieber Strauss,
to set you much at rest I haste[n] to thank you for Persecution and the Art of Writing as well for Collingwood. Ich kam erst gestern von

Schweiz und Tirol zurück und fand beides hier vor. Ich freue mich, dass mit Kohlhammer wegen der Übersetzung Ihres neuen Buches verhandelt wird und bitte Sie die Chicago Press zu veranlassen als prospective translator meine Frau zu empfehlen, damit wir das Englische nicht ganz verlernen. Schade, dass Sie nicht auch mit in Alpbach waren. Ich traf dort Bergsträsser und Hayek ect. Meine zwei Heidegger Aufsätze haben hierzulande viel Aufregung veranlasst und der Meister ist darüber sehr ergrimmt. Sorry, ich kann das nicht ändern.

Alles Gute und herzliche Grüsse

Ihr Karl Löwith

47

25.XI.53

Lieber Strauss,
Gestern besuchte uns der Dr. Köster vom Köhler Verlag und wir einigten uns wegen der Übersetzung Ihres »Natural Right« für das ich Ihnen herzlich danke. Meine Frau ist mit dem Buch für Kohlhammer noch nicht fertig und wird erst Ende März 54 mit der Arbeit an Ihrem anfangen können. Ich werde mich auch gern dran beteiligen, z. B. am M. Weber Kapitel. Wenn es hier und da schwierige Übersetzungsfragen geben sollte, werden wir den Autor zu Rate ziehen.

Ich habe nie was von Ihnen gehört über meine Heidegger-Aufsätze, besonders den 3.[ten] über Nietzsche, wo das Interpretationsproblem zur Frage steht. Beruflich geht es mir hier gut, die Fakultät ist sehr anständig zusammengesetzt, die ganze Atmosphäre eine Wohltat nach dem Warenhaus der New School, die mich so schlecht behandelt hat, was wesentlich Simons eigenste Schuld war. Sehr peinlich und fatal ist aber die Unlösbarkeit der *Citizen*frage, da es nicht genügt ein oder zwei Semester wieder in USA zu unterrichten um sie zu bewahren. Ausserdem hat mir, trotz vieler Versuche und Schreibereien, noch keine Institution etwas angeboten; nur ein junger Colorado College Professor der mir von H. W. Schneider, Columbia, empfohlen war, wäre bereit zu einem exchange, der zwar für ihn sehr günstig, für mich aber alles andere als günstig wäre. Und die New School wird mich *wenn* sie das Philosophy Department wieder herstellen sollte, bestenfalls fragen, ob ich für *dauernd* zurück kommen will.* So stehen also diese Dinge. Ich arbeite hauptsäch-

lich an meiner Vorlesung und halte hier und da wo einen Vortrag, so vor paar Wochen zwei italienische in Rom, was sehr schön war, weil ich mich dort mehr als irgendwo anders zu Hause fühle. Wie steht es mit Ihren Jerusalem und Europaplänen? Es wäre erfreulich wenn man sich mal wieder sprechen könnte. Grüssen Sie Ihre Frau sowie v. Blankenhagen und lassen Sie von sich hören!

Herzliche Grüsse

Ihr

Karl Löwith

* Scheint zu bedeuten, dass er *dauernde* Rückkehr nicht erwägt. [Handschriftliche Notiz von Leo Strauss zu dieser Stelle am Fuß des Briefes.]

48

Adresse bis 30. April: *Carona*, (Tessin)
Schweiz
[Heidelberg] 18.3.54

Lieber Strauss,
meine Frau ist den ganzen Winter über krank und lange Zeit in der Klinik gewesen. Infolgedessen kam ihre Übersetzung für Kohlhammer nicht zum vereinbarten Termin zustande und sie ist zu ihrem grossen und *sincere* Bedauern nicht in der Lage Ihr Buch zu übersetzen und es innerhalb eines Jahres fertig zu stellen. Ich habe mich deshalb nach einem Ersatz umgetan und fand glücklicher Weise einen höchst kompetenten jungen Mann der jetzt doktoriert, ein Jahr in USA zu Studien war, das englische Dolmetscherdiplom hat und am Nürnberger Gericht in dieser Funktion tätig war. Ich liess mir Proben Ihres Buches von ihm übersetzen. Er ist *ausgezeichnet* und Sie könnten sich keinen besseren und sachkundigeren Übersetzer wünschen. Er heisst Boog. Ich schrieb Dr. Koester vom Koehler Verlag dass und weshalb meine Frau von ihrem Vertrag zurücktreten muss und er hat sich bereits persönlich mit Herrn Boog besprochen und ist ebenso wie ich von seiner Fähigkeit überzeugt. Ich sagte Köster dass ich selbst Sie über diesen Wechsel verständigen werde und bitte Sie dem Koehler Verlag bzw. Dr. Köster *direkt* und *umgehend* Ihr formelles Einverständnis zu erklären.

Können Gadamer und ich damit rechnen, dass Sie im Juni oder Juli

nach Heidelberg kommen und im philosophischen Seminar unseren Studenten einen Vortrag geben? Ich hoffe sehr darauf und bitte um das Thema.

Die New School Affaire ist nun endgültig negativ entschieden. Die New School hat sich mir gegenüber abermals genau so skandalös benommen wie vor drei Jahren. Auch Jonas hat dafür volles Verständnis.

Herzliche Grüsse

Ihr

Karl Löwith

49

[Heidelberg] 31.XII.55

Lieber Strauss,
Dank für Ihr Riezler MS. Ich bin z. Zt. arg im Gedränge, weil drei Habilitationsarbeiten zu begutachten sind und vier Dissertationen. So konnte ich es nur einmal und rasch durchlesen. Ich finde es ausgezeichnet. Dass Sie Ihr eigenes Anliegen in den referierenden Teilen kritisch zur Geltung bringen schadet nichts. Der sachliche Fortgang vom Parmenides* zum Traktat und zum Man mutable – immutable ist sehr wohl gelungen und überzeugend. Die frühen *politischen* Schriften Riezlers kenne ich nicht. Ihre Maxime S. 22 oberste Zeile gefiel mir besonders. Dass Riezler ein als gentleman philosophierender Dilettant (im besten, höchsten Sinne) war, brauchte ja nicht gesagt zu werden. Schade ist nur, dass Sie seinen *Homer*-Aufsatz aus der »Antike« wohl nicht zur Hand hatten – ich finde er gehört zum Allerbesten seiner Schriften. Ich selbst besitze ihn leider nicht. Die Bemerkungen über Heidegger finde ich treffend, aber S. 16 würde ich den Namen von J. G. Hamann doch dem von R. Wagner vorziehen. Zur Zeit liest der Magier des Südwestens einstündig über den Satz vom Grunde – in der Aula, plus Übertragung in zwei weitere Hörsäle – sehr auf Effekt und Spannung berechnet. Lesen Sie in der Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 1954, Heft 3 die Hörerberichte über Schellings Berliner Auftreten! Sehr ähnlich.

In der *Neuen Rundschau* (S. Fischer Verlag, Frankfurt) erschien jetzt das von Riezler selbst übertragene und umgeformte Kapitel über die »Sorge« und dazu 3 Seiten von *Reinhardt* über Riezlers Persönlichkeit

und Biographie. Es wäre schön, wenn Sie Social Research veranlassen könnten diese paar Seiten übersetzt Ihrem Vortrag beizugeben. Ich habe den Verlag veranlasst das Heft an H. White zu schicken. Und versäumen Sie nicht Ihren Vortrag Riezlers Bruder zukommen zu lassen: Prof. Walter Riezler, Ebenhausen bei München.

Vor paar Tagen schickte mir Th. *Litt* eine neue Schrift von sich: »Die Wiedererweckung des geschichtlichen Bewusstseins« (Verlag Quelle und Meyer 1955), worin er den Historismus gegen mich und Krüger verteidigt. Wasserklar und oberflächlich, aber doch instruktiv für die akademische Situation in Deutschland. Irgendwann will ich ihm erwidern. Aber erst muss ich den Nietzsche druckfertig machen.

Die drei Bücher habe ich moniert – es stellte sich heraus, dass die Buchhandlung meine Bestellung vom Oktober für Sie angeblich nie erhalten hat. Sie gehen *heute* noch an Sie ab.

Herzliche Grüsse

Ihr Karl Löwith

* bei der Erwähnung Reinhardts sollten Sie einfügen, dass dieser Riezler sein Sophokles Buch gewidmet hat, weil das ja nicht nur Zeichen ihrer Freundschaft sondern eine grosse Ehre für Riezler ist.

50

[Heidelberg] 11.6.56

Lieber Strauss,
wie unpolitisch ist es von Ihnen, sich in der imitatio Ickes [= Ike's], durch einen heartattack mehr Popularität zu verschaffen! Ich hörte von diesem Missgeschick durch einen der vielen hier Durchreisenden aus USA und hoffe dass Sie genügend *pazienza* haben, um sich gründlich wiederherzustellen. Dank für den Riezler Vortrag aus Social Resarch! Ist die deutsche Übersetzung von Natural Right and History noch nicht erschienen? Halten Sie sich an Sans souci! Ich bin auch schon wieder ferienreif and looking forward to Carona.

Grüssen Sie Ihre Frau und bessern Sie sich.

Herzlichst

Ihr

Karl Löwith

51

[Heidelberg] 28.6.56

Lieber Strauss,
Es fehlte unserer Seminarbibliothek Ihr Spinozabuch von 1930. Nun bekamen wir es aus einem Antiquariatskatalog und siehe da: das mit vielen Randbemerkungen versehene Exemplar von C. Schmitt! Ein Stempel zeigt, dass es offenbar mit Schmitts Bibliothek von USA Behörden 1945 sequestriert wurde. Auf der ersten Seite hat Schmitt handschriftlich eingetragen:

1. Begegnung Frühjahr 1932
2. " Sommer 1937
3. " (1. Wieder-Begegnung) Juli 1945
   (Anstoss das Gespräch mit Ed. Spranger 30/6 1945).

Wie ist diese sog. 3. Begegnung zu verstehen?
Herzliche Grüsse

Ihr
K. Löwith

P.S. Ihr »Naturrecht« ist inzwischen deutsch erschienen!

52

[Chicago] 7 April 1960

Dear Loewith:
This is only to thank you for your collected essays and your article from the Gadamer Jubilee volume. Incidentally, I did not know that Gadamer is almost as old as I am. Will you convey to him my belated congratulations on his birthday. As you may have expected I am in almost perfect agreement with the theme and the thesis which you develop in your book. I reread also the essays which I knew already. I was particularly impressed by the essay on nature and humanity of man. The only difficulty I have concerns the philosophy of language: can one accept the (modern) philosophy of language without abandoning at the same time the Greek notion of »nature?« Regarding what you say on p. 222 I believe that the difference between say »rocky« and »hard« would

indicate the difficulty of the thesis which you develop at that point? Page 223, line 13–14, is acceptable to me but appears to be contradicted by what you say on p. 239, line 14–19, unless one accepts the thesis which I believe is inevitable anyway, that man is the microcosm; this would dispose of the »subjectivistic« implication of the remark on p. 223.

I hope you are well. I plan to leave Chicago in June in order to spend about fifteen months on the West Coast (Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences, Stanford, California) and to begin there my work on Socrates and Aristophanes.

With best regards.

Yours,

LS

53

[Stanford] December 13, 1960

Dear Loewith,

I wrote to the Rockefeller Foundation on behalf of Marx along the lines suggested by you. I thank you for the information regarding Heidegger's Nietzsche and above all for the second edition of your Heidegger. I read it again but was unable to compare it with the first edition which I had left in Chicago. I see that we are in fundamental agreement; perhaps even more than earlier because I myself feel now more strongly than before the attraction exercised by Heidegger. I have read a bit in his book on language and it confirms the impression I had received from the Satz vom Grund and some other things that he has completely or almost completely freed himself from those provincialisms which reminded me always of Natorp and the oath on the Meissner on the one hand, and 1933 on the other. I am not sure however that you are right in what you say about the »lasting« (das Bleibende). This is the same as the eternal only if das Ewige is understood as derivative from êwe, aevum, aion, i. e. something in time and not lasting for ever and ever. It is, I believe, essential to Heidegger that there is nothing eternal in the sense of the nunc stans, or sempiternal: the finiteness of being or the world, temporally and also spatially is, as far as I understand, still essential to Heidegger. I also do not entirely agree with you regarding Sein needing man. I believe that Heidegger's view is supported by the difficulties to

which the alternative is exposed: the self-sufficient God as the ens perfectissimum which necessarily leads to the radical degradation and devaluation of man. Differently stated, if Heidegger were wrong, man would be an accident, there would be no essential harmony between thinking and being, the hopeless difficulty of Kant's thing-in-itself would arise. As for Nietzsche, I wonder on the basis of Reinhardt's »Nietzsche's Klage der Ariadne« for instance, whether one can identify Nietzsche with Zarathustra or even with his *Zarathustra*. This does not in any way detract from my view that what Heidegger says about eternal return is impossible. I am sorry that I must leave it at these scanty remarks but I am very much behind in my studies.

I have heard that Gadamer's book is out. How is it? I plan to read it as soon as I am through with my most pressing work (which includes the *1001 Nights*).

Cordially yours,

LStrauss

54

[Stanford] February 8, 1961

Dear Loewith:

I thank you for your essay on the Weltbegriff. I read it with great interest and with almost complete agreement. Could you give me the exact reference to »Saint Victor« as quoted by you in note 14? My difficulty is this: it is not natural to man to conceive of what we call »world« as »world«. Simple proof: there is no Old Testament term for »world«. I regard this as important: the unity which we mean when we speak of »world« is not »given« as dogs and cats are given.

[Fragment, Rest des Briefes fehlt]

[Leo Strauss]

55

[Chicago] March 15, 1962 [Durchschlag]

Dear Loewith,

I read your review of Heidegger's *Nietzsche*, immediately after I received it and once more a few days later. I am just reading Heidegger's book

while preparing myself for a seminar on *Beyond Good and Evil*. I am extremely interested in the issue you raise. You are surely right in questioning Heidegger's interpretation in the light of what Nietzsche himself intended. But one may of course raise the question whether Nietzsche achieved what he intended and whether the difficulty which obstructed his return to »nature« does not justify Heidegger's own philosophic attempt and therewith also Heidegger's interpretation of Nietzsche.

As for the fact that Heidegger is chiefly concerned with the Nachlass, I thought that he justifies this sufficiently by quoting Nietzsche's statements on the Zarathustra, on the one hand, and post-Zarathustra, on the other (cf. also: »Zarathustra is only an old atheist.«).

What makes difficult Nietzsche's return to *physis* is of course »history«, and it is history which is the starting point and the theme of Heidegger. Heidegger is very deeply indebted to Nietzsche, and he knows this, of course, and he does not, it seems to me, conceal it. That he puts the emphasis on what distinguishes him from Nietzsche is, I think, perfectly defensible, since he is naturally concerned with avoiding the pitfalls into which Nietzsche fell. The point which Heidegger learned from Nietzsche and which he could not have learned from any other philosopher is: »There is no Without;« i. e., there cannot be »objectivity« in the last analysis. From this point of view »nature« is no longer possible except as postulated in the critical moment, and eternal returns as Nietzsche understands it primarily is nature *qua* being through being postulated.

What you say on p. 78, center, is entirely correct.

I agree with Heidegger against you concerning the subordinate status of the issue of Christianity as distinguished from Platonism. I believe that the preface to *Beyond Good and Evil* is decisive in this respect.

To repeat, I think that you are right against Heidegger as regards Nietzsche's intention. But once one raises the question which I believe one must raise on the very basis of your excellent book on Nietzsche whether Nietzsche achieved what he intended, and therefore what prevented his achieving what he intended, one is compelled to concentrate on Nietzsche's radical historicism (which he may have believed to have been *aufgehoben* in his »physiology«, but which is not in fact), and then there is no possibility known to me superior to Heidegger's philosophic doctrine of which his interpretation of Nietzsche forms an integral part.

I haven't heard from you for a very long time. What are you doing now? I am preparing a study on Thucydides and a book on Aristophanes.

As ever yours,

[Leo Strauss]

56

z. Zt. Carona-Lugano, 27.III.62

Lieber Strauss,
Vielen Dank für Ihre Bemerkungen zu der Besprechung von Heideggers Nietzsche. Es ist sehr bedauerlich, dass wir uns nicht mindestens einmal pro Jahr sprechen können, da liesse sich vieles was uns beide angeht leichter und rascher klären als in Briefen. Ich war im Winter-Semester in Vertretung von Jaspers in Basel gewesen, just for a change. Produziert habe ich nichts Neues, nur für die Krüger Festschrift eine längere Abhandlung über »Hegels Aufhebung der christlichen Religion.« Ich werde sie Ihnen schicken sobald sie erscheint auch einen Vortrag über die alte, aktuelle Frage des »Fortschritts.« Gelesen habe ich viel in Teilhard de Chardins Büchern, deren Popularität zwar suspekt ist, aber doch kennenswert. Ich bin schon seit langem gesundheitlich durch Zirkulationsstörungen beeinträchtigt und sollte das Rauchen ganz aufgeben, was ich aber bisher noch nicht fertig brachte. *Ein* stimulierendes Laster muss man doch haben!

Ich wundere mich über die Konzession die Sie Heidegger machen: dass es Nietzsche nicht gelang seine Intention prononciert und positiv durchzuführen ist doch keine Rechtfertigung für Hs völlige Fremdheit (theologischer Herkunft) der Natur gegenüber. Andererseits glaube ich, dass die Geschichte auch in der Natur ihren legitimen Ort hat und dass es notwendig geworden ist Naturgeschichte und Evolution philosophisch Ernst zu nehmen, wenn man an der Naturwissenschaft nicht einfach vorbeigehen will. Die »Seinsgeschichte« Hs ist für mich eine hyperphysische Konstruktion und da auch seine N-Interpretation ausschliesslich darauf abzielt, müsste Ihre Verteidigung Hs Ihre Stellung *dazu* klar machen. Besagt Ihnen denn die »Seinsgeschichte« irgend etwas? –

Zwei neue Bücher dürften Sie interessieren: Podach, »Nietzsches

Werke des Zusammenbruchs« (aus der letzten Turiner Zeit), obwohl kaum etwas Neues daraus zu lernen ist ausser einigen textkritischen Revisionen an Hand der Manuskripte, und G. Schneeberger, »Nachlese zu Heidegger,« eine Sammlung aller Nazidokumente, erschienen in Bern im Selbstverlag des Herausgebers.

Ich freue mich, dass Sie den lang gehegten Plan zu Thukydides und Aristophanes ausführen!

Herzliche Grüsse Ihr

Karl Löwith

P. S.: Sind H. Arendts Aufsätze zur politischen Philosophie lesenswert?

57

[Chicago] April 2, 1962

Dear Loewith:

I was happy to hear from you but sad to hear that your health is not quite good. I am suffering from the same difficulty intermittently since 1942. I too still smoke 20 cigarettes a day, although through a filter.

I do not think that I make »concessions« to H. Did you yourself not assert that there is a contradiction between eternal return and freedom or that »the repetition of antiquity at the peak of modernity« (as distinguished from unqualified return to the principles of antiquity) constitutes an insoluble difficulty? In other words you have to make a choice: Are the classical principles simply sound or is the modern criticism of those principles not partly justified? H. together with practically everyone else takes the second alternative and on this basis he is infinitely inferior* to everyone else. I do not understand the »Seinsgeschichte« but many things he presents under this heading are intelligible to me and some of them are in my opinion very profound insights. Especially he has cleared up wonderfully the relation between science, art and the will to power. On the other hand I believe that what he says about the apriori in Plato and particularly on the idea of the good is simply wrong. I agree with you entirely that it is high time that we should have an extensive conversation about these matters but how

* [Anm. d. Hrsg.: *superior*? – *inferior* ist vermutlich ein Diktierfehler in dem von einer Sekretärin maschinengeschriebenen Brief. Cf. Brief Nr. 55 vom 15. 3. 1962, zweitletzter Absatz.]

could this be possible? I have not seen H. Arendt's articles on Political Philosophy.

With kindest regards and best wishes.

As ever yours,

LS

58

Carona s/Lugano 25.9.62
(not: Corona!)

Lieber Strauss,

Ihre intellectual autobiography hat mich *sehr* interessiert. Vieles, was Sie darin so klar und erhellend behandeln, war mir neu, da ich ja ganz ausserhalb der jüdischen Tradition aufwuchs und mir ohne Hitler wahrscheinlich nie klar gemacht hätte, dass ich Jude bin (mein Vater war freilich das uneheliche Kind einer jüdischen Mutter und eines nichtjüdischen Wiener Barons). So habe ich mich erst nach 1933 z.B. mit Cohens Spinozaaufsätzen beschäftigt und mit Rosenzweig. Ich finde Ihr Preface so substanziell, dass ich hoffe, dass Ihr Spinozabuch auch in Deutschland mit dieser Einleitung wieder erscheinen möchte. Köhler oder Kohlhammer käme doch wohl dafür in Frage und ein *fotomechanischer* Nachdruck kostet wenig (meine Habilitationsschrift ist in dieser Weise jetzt neu herausgekommen, bei der »*Wissenschaftlichen Buchgesellschaft*« in Darmstadt, die ja viele vergriffene Bücher neu herausbringt).

Mein persönliches Hauptinteresse an Ihrer Vorrede betrifft die letzten Seiten: die *Atheismus* Frage. Wäre der Unglaube nur *Un*glaube und nicht positiv die vernünftige Annahme, dass das *Ganze* des Seienden die natürliche *Welt* ist und nichts ausser ihr, dann scheint mir die blosse »*possibility* of revelation« ohne das Gewicht zu sein, das Sie ihr geben und Philosophie würde dann nicht auf einem Willensakt beruhen bzw. nur *eine* Entscheidung möglich sein. – Carona hat seit paar Jahren eine kleine private *Sternwarte*. Reizt Sie das nicht zu einem Besuch? Ende Oktober kehren wir nach Heidelberg zurück, aber ich werde im Winter nicht lesen und im Januar wahrscheinlich für paar Wochen nach Südafrika fliegen.

Herzliche Grüsse

Ihr Karl Löwith

59

[Chicago] June 3, 1964 [Durchschlag]

Dear Loewith:
I was very glad indeed to receive a note from you. I do not know what to say about my single-mindedness which you say you admire, except that it comes very naturally to me; one can also call it a natural one-sidedness, if not narrow-mindedness. The important parts of the book are those devoted to Plato and Thucydides. I would be very much interested to know how you reacted to them.

What you said about the Weber Congress interested me very much. Marcuse may be the most »brilliant« representative of that »synthesis« of Marx and Freud which is the most powerful influence affecting present-day American social science. It goes without saying that I have very little use for it. I am looking forward to your own essay on Weber. I have never heard him or seen him, but I was of course always greatly impressed by his lecture on science as a vocation. Until I heard Heidegger in the Summer of 1922, Weber was for me the embodiment of the spirit of science in so far as that spirit is effective in the study of man and human affairs. As I said to Rosenzweig on my return from Freiburg, »Compared with Heidegger, Weber is an orphan-child as regards akribeia.« There probably were not many people who were attracted to Heidegger on this ground.

I shall try to get hold of Schmitt's publications to which you kindly drew my attention. I am sorry I cannot help you regarding Levison and Nelson: I never heard their names. Perhaps you ask Kennington. Kennington might also procure for you an excellent lecture by Klein on Leibniz which should be of interest to you with a view to »God, world, and man.« Habermas did send me his recent publications, and I was impressed by his penetration and sagacity. Since, however, he is not simply a Marxist, the basis of his own position remains wholly obscure to me.

As for your question whether I would pay another visit to old Europe, I have accepted an invitation from the Philosophy Department at the University of Hamburg to teach as a visitor in the Summer semester of 1965. Weizsaecker wanted me to come permanently, but the authorities felt it was impractical to call someone close to his retirement age. If my and my wife's health do not play a trick on us, we shall be in

Germany next year, and I will make every effort, naturally, to spend some time with you.

As ever yours,

[Leo Strauss]

60

[Chicago] Den 19. August 1964

Lieber Löwith!
Herzlichen Dank für Ihre beiden Aufsätze, die mir beide sehr gefallen haben. Meine »Erwiderung« auf den Aufsatz im Merkur habe ich auf dem Lande, von dem ich gestern nach Chicago zurückgekehrt bin, diktiert; ich lege sie bei. Ich werde Ihrer *experience* von Weber nicht gerecht – ich habe sie nie gehabt – seine Grösse verkenne ich nicht, aber das Teutonische an ihr, das ganz und gar Universitäre, ... Reden wir lieber – wenn alles gut geht, nächsten Sommer – von Dingen, hinsichtlich derer wir gemeinsam fühlen.

Ihren Aufsatz über Descartes und Kant habe ich nur überflogen – das Kantische Nachlass-Werk ist mir ganz unbekannt – Sie verringern die Anzahl der Philosophen, die an einen »persönlichen« Gott glauben – wer bleibt?

Herzlichst

Ihr L. Strauss.

[Beilage] July 11, 1964

Dear Löwith,
I read your essay on Weber. It is a worthy statement in honor of Weber and a worthy expression of an experience which formed you. The following comments are naturally devoted to the points where I do not see eye to eye with you.

501 para 2 line 2–3: Political economy (ultimately sociology) *the* critical science par excellence, *the* philosophic science; why *this* special science and not e. g. psychology takes the place of philosophy proper is not made clear by W. (cf. 505 para 2 – this para seems to imply that W. and not Nietzsche was the first to question the value and meaning of science – which surely goes too far).

501 para 3 end: Science being the fight against prejudices must beware of becoming itself a prejudice; but is it not a prejudice fostered by modern science that the criteria for judging economic and political processes cannot be taken from those processes? They are at least to some extent intended; to that extent they contain within themselves the standard by which they claim to be judged.

503 para 2 center: The enchanting character of the disenchantment, i. e. on the highest level the true and the beautiful coincide (Plato). That enchantment is the work of »gruesome sobriety« and not of sublime sobriety is a fitting expression in a youthful letter.

505 par 1 end: »The truth« is not a mysterious meaning but the manifest mysterylessness of the world disenchanted by the progress of science – but is the mystery of the mind bent on disenchanting, to say nothing of the mind as such and of life as such not part of the world? The mere fact that science is susceptible of *infinite* progress shows the mysterious character of reality.

507 bottom: What about French materialism etc.?

509 line 3–4: W. measures the possibilities of inner-worldly practice by the religious possibilities: with what right? He rejects the latter »personally«: can a philosophic man leave it at such rejection? Would he not have to reopen the whole issue of the millennial fight between reason and faith?

509 bottom – 510 line 3: The insight into the character of our world today is decisive only when one *assumes* that modern natural science and its continuation in the study of man is fundamentally sound, i. e. superior to any alternatives, is *the* way to *the* knowable truth; but does modern natural science etc. not presuppose a more fundamental and deeper awareness? Do you reject entirely your phenomenological past? Also in the sequel (510, 7 ff.); what cannot be decided »scientifically« is therefore not yet beyond the decision of human thought.

510 para 2 line 6: Here you fall back on that decisionism which you so ably attacked in your criticisms of Heidegger and Schmitt. As for your critique of my critique of W., I believe I have never evaded the question of the truth of biblical religion; I have also made clear why I do not talk about this subject at the top of my voice. I do not regard myself as bound by the present day science of the modern man of our epoch because I know that I and you and everybody else is not merely modern man of our epoch, *and that this »not merely contemporary« is more important than the merely contemporary.* I recognize »the fate of the time« unless

I am silly or a fantast but *I deny that that fate can legitimately determine my innermost thought*. The possibility of a non-positivistic science of human society and in particular of political society (i. e. of a science which does not use »constructive concepts« but the concepts inherent in political society, its institutions, »movements« etc.), i. e. of a fundamentally Platonic-Aristotelian political science is so buried by centuries of a radically different approach that I regard it as my primary task to recover the classical approach. – What you say on page 2 of your typescript shows at most the difference between W. and Rickert; otherwise it merely confirms the decisionist character of his thought: not Rickert but Sein und Zeit brings out the innermost intention of W. by liberating that intention from its positivistic eggshells.

510 bottom – 511 line 3: You do not mean of course that the value-free science is free for one and only one resolute and consistent evaluation but to a variety of such evaluations: which evaluation is chosen depends on decision alone. For otherwise human thought as such would legitimately settle the issue between the ethics of the free and exposed human being vs. biblical ethics, Buddhism etc.

513 para 1: W.'s indifference to parliament or monarch as a merely technical question like that regarding any other machinery would hardly be indifference in the face of the difference between communism, Nazism and liberal democracy. This posture was possible only in those long forgotten halcyon days.

514 para 2: You do not give any evidence for your assertion or implication that *according to W* the polis has to be understood as a supra-individual whole, as I understand him he meant that this was the way in which the Greeks excusably but erroneously understood their society.

61

Carona s. Lugano 27.6.66

Lieber Strauss,
Vielen Dank für Socrates and Aristophanes! Ich las gleich »The Clouds.« Was für eine grossartige Mischung von Witz und Ernst, die Sie so klar herausstellen. You are in this new book *at your best*! Für »think-tank« weiss ich leider keine deutsche Übersetzung. Vergeblich suchte ich

nach einer Erklärung des griechischen Vasenbildes auf dem Umschlag. Nun haben Sie eigentlich das ganze Programm Ihres think-tanks rühmlichst erfüllt. Aus der Rückseite des Umschlags ersah ich, dass eine Festschrift zu Ihrem 65. erschienen ist. Da ich die meisten der Verfasser kenne würde ich sie gerne haben. Könnten Sie den Verlag veranlassen mir ein Exemplar zu überlassen?

Zur Zeit lese ich abends meiner Frau Cervantes Don Quixote vor – eine Art Pendant zu Aristophanes.

Herzliche Grüsse

Ihr Karl Löwith

62

[Chicago] Den 9. 8. 1966

Lieber Löwith!

Inzwischen ist Ihr *Nature, History and Existentialism* angekommen. Ich danke Ihnen herzlich. Obwohl ich wohl alle Stücke kannte, habe ich das Buch gleich ganz gelesen. Ich stimme Ihnen in der Hauptsache ganz zu: die *Basis* der »Existenzphilosophie« ist eine spezifische – wenn Sie wollen, »negative« – Kosmologie; nur auf Grund einer solchen Kosmologie kann »Geschichte«, »Kultur«, »Moral«, »Kunst« u. dgl. die Wichtigkeit bekommen, die diese Dinge bekommen haben.

Mir ist beim Lesen Ihres Marx-Aufsatzes die formale Verwandtschaft des Marxschen Begriffs der »Ware« (der Waren-»form«) mit dem Heideggerschen Begriff des »Gestells« aufgefallen.

Ich habe Basic Books gebeten, Ihnen ein Exemplar der mir gewidmeten Aufsätze-Sammlung zu schicken.

Ihr Satz über mein »Wolken«-Kapitel hat mich sehr erfreut: fast das einzige ermutigende Wort, das ich seit Jahr und Tag gehört habe. Wollen Sie nicht auch die anderen Kapitel lesen?

Herzlichst Ihr

Leo Strauss.

63

[Chicago] Den 6. Januar 1967

Lieber Löwith!
Zunächst und vor allem: meine herzlichsten Wünsche anlässlich Ihres 70. Geburtstags (dessen genaues Datum ich nicht weiss). Möge es Ihnen gelingen, Ihr Werk in Gesundheit und Frieden weiterzuführen.

Ihre Abhandlungen betr. die Kritik am Christentum habe ich mit Interesse zwei Mal gelesen. Trotzdem wir in Bezug auf Weber nicht ganz übereinstimmen, stimme ich Ihnen im grossen und ganzen zu. Nur glaube ich, dass es zur Überwindung des Historismus nötig ist, zunächst einmal zu sehen, wie vor der »Entdeckung« der Geschichte das, was wir Geschichte nennen, verstanden wurde. M. a. W.: man kann φύσις nicht verstehen, wenn man nicht zugleich νόμος versteht. Dieses und kaum mehr war es, was ich in meinem Thukydides-Kapitel und in meinem Aristophanes-Buch klarlegen wollte.

Was die englische Übersetzung Ihres Mittelbarkeit-Aufsatzes betrifft, so habe ich mich bemüht, den einzigen Menschen, den ich kenne, und der fähig wäre, den Aufsatz zu übersetzen – Werner Dannhauser, *Commentary*, New York –, dazu zu veranlassen. Aber er hat mir noch nicht geantwortet.

Nochmals: das Beste für viele weitere Jahre.

Stets der Ihrige

Leo Strauss.

64

[Annapolis] Den 12. März 1970

Lieber Löwith!
Ich möchte Ihnen herzlich für Ihre Sendung danken. Seit meinem retirement von Chicago habe ich von Ihnen wie von anderen nichts mehr gehört; erst recht nicht nach einem Schlaganfall im November 1968. Um so grösser meine Freude über Ihre Sendung.

Ich habe Ihre Äusserung Heidegger betreffend sofort zwei Mal gelesen und glaube, dass ich jetzt meine Kritik Ihrer Position klarer ausdrücken kann, als ich es bei unserem letzten Austausch konnte. Auf

die Frage, ob der Mensch ein natürliches Wesen sei, antworten Sie mit einem *Ja und Nein* (40; s. auch 46 Abs. 1: Physis ≠ *bewusste* Existenz); wenn dem so ist, kann die Natur nicht *der* Grund alles Seienden sein und Heidegger, der diesen Grund im Sein findet, ist daher vorzuziehen. Ferner: die Menschennatur, wie Sie sie verstehen, gibt keinen Hinweis betr. des πῶς βιωτέον, eben weil Sie den Menschen nicht einfach als natürliches Wesen (sui generis oder suae speciei) verstehen; Ihre Voraussetzung schliesst selbst die *Frage* nach dem πῶς βιωτέον aus. Sie können der H.schen Antwort auf die Frage betr. »die letzte Instanz unseres in der Welt-Seins« nichts entgegensetzen. Ich würde dieser Antwort entgegensetzen: κατὰ φύσιν ζῆν; aber Sie können das nicht infolge Ihres Historismus. Doch implizieren Sie die antike Antwort, wenn Sie sagen, dass es dem Menschen um das Ganze der Welt geht; darum geht es ihm primär durchaus nicht; primär geht es ihm viel eher um *sein* Leben, um sein richtiges Leben; diese primäre Frage kann zu der Antwort führen, dass die εὐδαιμονία in der θεωρία besteht und dem hiervon geleiteten Menschen geht es in der Tat um das Ganze der Welt; hier rächt sich das »Überspringen« des κατα φύσιν ζῆν, das Sie eigentlich behaupten müssten. Ausserdem: auf der historistischen Basis, und nicht nur auf ihr, ist H. konsequenter als Sie, indem er »Natur« als eine spezifische *Interpretation* von Sachverhalten ansieht, die angemessener durch so etwas wie sein »Geviert« bezeichnet werden. Jedenfalls versteht sich »Natur« nicht von selbst, wie E. Straus in seiner H.-Kritik stillschweigend annimmt. Haben z. B. die Japaner ein *Wort* für »Natur«? Die biblischen Juden haben keines; das hebräische Wort für »Natur« ist eine *Übersetzung* von χαρακτήρ. (Vgl. auch das letzte Valéry-Zitat auf S. 143). Übrigens wenn das Untermenschlich-Lebendige einen höheren Rang als der Mensch einnimmt, wie Sie S. 47 anzunehmen scheinen, wie können Sie dann Klages'sche Konsequenzen vermeiden? –

Letzte Woche gab Henrich hier einen Vortrag. Seine Vernünftigkeit sagte mir sehr zu. –

Ich versuche – hoping against hope – meine Xenophon-Interpretation unter Dach und Fach zu bringen.

Lassen Sie bald von sich hören.

Ihnen das Beste wünschend

stets

der Ihrige

Leo Strauss.

65

786A Fair View Ave., Annapolis, Maryland 21403
Den 30. September 1971.

Lieber Löwith!
Ich habe Ihnen noch nicht für die Zusendung Ihrer Valéry-Schrift gedankt, was ich hiermit nachhole (es gab allerhand Behinderungen). Da ich von mir aus kaum einen Zugang zu Valéry habe, interessierte mich vor allem, wie er sich in Ihr Denken einfügt. Er scheint wohl derjenige Denker der vorhergehenden Generation zu sein, dem Sie sich am verwandtesten fühlen. Es hätte mir geholfen, wenn mir klar geworden wäre, wo Sie sich von ihm trennen.

Vor einiger Zeit fiel mir ein, dass es meines Wissens nach keine einzige Stelle in Heideggers Schriften gibt, wo der Name Jesus fällt, nicht einmal »Christus« (es sei denn in einer Hölderlin-Interpretation, die ich nicht kenne). Das wäre doch sehr bemerkenswert. Lassen Sie mich gelegentlich Ihre Meinung darüber hören.

Was mich betrifft, so versuche ich, noch vor Toresschluss meine Betrachtungen Sokrates und Plato betreffend auszuarbeiten. Sollte ich etwas publizieren, werde ich es Ihnen natürlich schicken.

Herzlich grüsst Sie

votre vieux

Strauss.

Korrespondenz
Leo Strauss – Gershom Scholem

1

22. Juni 1933
Jerusalem/Rechawjab, Rambanstr. 51

Sehr geehrter Herr Dr. Strauss,
Ich habe mich sehr gefreut von Ihnen zu hören und bemerke mit viel Vergnügen, dass Sie in Paris in demselben Haus wohnen, in dem lange Zeit mein Freund Walter Benjamin gewohnt hat. Ihre Empfehlung für Herrn Dr. Krautheimer hat mich sehr interessiert, ich fürchte aber, dass ich in diesem Fach nichts zu sagen haben werde und wüsste kaum in welcher Art ich Ihnen da von Nutzen sein könnte. Es ist mir auch sehr zweifelhaft, ob überhaupt in absehbarer Zeit mit der Aufnahme kunstgeschichtlicher Studien im europäischen Sinne an der hiesigen Universität gerechnet werden kann. Wenn Sie einmal Musse finden sollten, Ihre Fragen, Bemerkungen oder Bedenken über den Artikel Kabbala vorzubringen, so würde ich mich sehr darüber freuen. Ich hoffe, dass Ihre Arbeit durch die trübseligen Zeitereignisse relativ ungestört sich entwickelt und erwidere, auch in Fritz Baer's Namen, der Ihrer aufs freundlichste bei jeder Gelegenheit gedenkt, Ihre Grüsse herzlich.

Ihr sehr ergebener

Gerhard Scholem

2

4 rue du Parc de Montsouris, Paris (14e), den 2. August 1933.

Sehr geehrter Herr Dr. Scholem!
Zunächst danke ich Ihnen recht herzlich für Ihre Mitteilung betreffend die Aussichten von Dr. Krautheimer.

Danach möchte ich Ihnen nochmals für Ihren Kabbala-Artikel danken, den ich nunmehr – endlich – in Ruhe gelesen habe. Irgendwelche »einschlägigen« Bemerkungen und Bedenken kann ich natürlich nicht äussern, da ich alle meine Kenntnisse von der Kabbala Ihrem Artikel, bzw. einigen Ihrer sonstigen Arbeiten verdanke. Nur an einigen Stellen habe ich mir erlaubt, Fragezeichen an den Rand zu setzen. (Da ich mein Exemplar nicht zur Hand habe, muss ich aus dem Gedächtnis zitieren). So z. B. da wo Sie schreiben, dass Maimunis Begriff vom Intellectus agens einen Einfluss auf die K. ausgeübt hat, und wo Sie vermutlich nur sagen wollen, dass dieser Begriff erst infolge des Einflusses von Maimuni auftaucht. Ferner distinguieren Sie, vom Problem der Emanation sprechend, zwischen dem Wesen und der Natur Gottes (an anderen Stellen verständlicher zwischen dem Wesen und den Kräften) – ich kann mir nicht denken, dass die Unterscheidung zwischen »Wesen« und »Natur« auf die Quellen zurückgeht. Sollte ich mich da irren, wäre ich für eine Belehrung sehr dankbar. Endlich und vor allem erscheint mir die Begriffsbestimmung auf den ersten Spalten von K., bzw. von Mystik allzu vage.

Diese Vagheit hängt zweifellos mit dem Charakter der ganzen Arbeit als eines Enzyklopädie-Artikels zusammen, wie ich denn überhaupt Ihren eigentümlich vehementen und entschlossenen Stil in dem Artikel nicht wiederfinde. Ich bewundere diese Selbstverleugnung im Stil, die der Selbstverleugnung in der mühseligen Einzelforschung entspricht und die ohne Zweifel einen in jedem Sinn epitreptischen Wert hat: mit um so gespannterem Interesse erwarte ich die Auflösung des Rätsels, das Sie in so kunstvoller Form gestellt haben.

Für mich wenigstens handelt es sich um ein vollständiges Rätsel. Ich kannte nur die Tiraden von Graetz u. dgl. über die Kabbala und die mich eher abstossenden als anziehenden Bemerkungen Bubers über den Chassidismus: nunmehr habe ich ein wirkliches Interesse gewonnen. Freilich jenes Interesse, das für uns das unserer Denkart diametral Entgegengesetzte hat. Und da man, wo man nichts versteht, dazu neigt, polemisch

zu werden, so will ich, dieser Neigung nachgebend, sagen, *was* ich nicht verstehe, indem ich es polemisch sage: ich verstehe nicht diesen Mangel an Ursprünglichkeit und diesen Mangel an Klarheit.

Diesen Mangel an Ursprünglichkeit. Schon äusserlich zeigt er sich in den beinahe unübersehbaren Einflüssen, die Sie zur Sprache bringen. Zwar versteht sich die Kabbala selbst als Aneignung der *ursprünglichen* Weisheit des Menschengeschlechts, aber sie gewinnt diese Weisheit, indem sie immer weiterbaut. Sie bewegt sich also in einer Dimension, die von der Welt, in der wir leben, aber auch von der Welt, in der das Gesetz gegeben wurde und die Propheten auftraten, unendlich weit entfernt ist. Welche Leiter reicht sie dem »gemeinen Bewusstsein«? M. a. W.: wie begründet sie sich radikal? Ich nehme an, dass sich das am schärfsten in der Apologetik und Polemik zeigt.

Nun werden Sie sagen, dass die vermisste Ursprünglichkeit sich eben in den mystischen Erfahrungen finde. Aber diese Erfahrungen setzen doch schon voraus, dass man einen Weg beschreitet, ja beschritten hat, von dem ich nicht weiss, wo er »hier unten« beginnt.

Und der Mangel an Klarheit. Warum die Symbolik? Und warum diese Symbolik? Ist ihr Symbol-Charakter eigentlich voll bewusst und ausdrücklich?

Ich weiss wohl, dass diese »Mängel« mehr oder minder aller »Mystik« zugehören. Aber eben die »Mystik« verstehe ich nicht.

Verzeihen Sie diese groben und simplen Fragen, die einem so wenig groben und simplen Gegenstand gegenüber besonders unangebracht sein mögen. Aber da Sie mir gestattet haben, Sie zu fragen, haben Sie mir auch gestattet, so zu fragen, wie ich nur fragen kann; und ich kann leider nicht anders fragen als ich gefragt habe.

Ich würde mich sehr freuen, gelegentlich einmal von Ihnen etwas zu hören.

Wollen Sie, bitte, Fritz Baer herzlich in meinem Namen grüssen, und seien Sie selbst herzlichst gegrüsst

von Ihrem

Leo Strauss.

P. S. Ich habe ganz vergessen, Sie um etwas zu bitten. Meine (in Alexandria wohnende) Schwester kommt nächstens für ein paar Tage nach Jerusalem zu Besuch. Sie wäre sehr froh, wenn sie Sie und Baers aufsuchen dürfte.

3

269 rue St. Jacques
Den 24. September 1933. Paris (5e)

Sehr geehrter Herr Dr. Scholem!
Ich nehme mir die Freiheit, Ihnen einen Aufsatz vorzulegen mit der Bitte, gelegentlich ihn durchzulesen und mir Ihr Urteil über die darin skizzierte These mitzuteilen. Ich wäre Ihnen sehr verbunden, wenn sie diesen Aufsatz auch Fritz Baer zeigen würden, dem Sie, bitte, auch den beiliegenden Brief übergeben wollen (ich weiss seine Postadresse nicht).

Mit ergebenstem Gruss
Ihr
Leo Strauss.

P. S. Ich möchte Sie auf den m. E. ausgezeichneten, für Sie sicher sehr wichtigen Paracelsus-Aufsatz Koyrés (in der Revue d'histoire et de philosophie religieuses, Strasbourg, 1B Quai St.-Thomas) hinweisen; ich wenigstens musste bei seiner Lektüre beständig an Ihren Kabbala-Artikel denken.

4

19. Oktober 1933

Sehr geehrter Herr Dr. Strauß,
ich danke Ihnen herzlich für Ihre Sendungen: den Brief über Kabbala vom August, auf den ich gern mündlich antworten würde, und dessen Kritik mich sehr interessiert hat, wenn ich auch nicht in allem Ihrer Meinung bin, und die Kritik zu Guttmanns Buch, mit deren Lektüre ich gerade jetzt beginne und zwar mit großer Spannung. Daß ich Ihre Kritik gern an Baer weitergebe, versteht sich. Baer freilich sagte mir daß er das Buch G's selbst noch nicht gelesen hat.

Wäre es nicht möglich, von Herrn Koyré in Paris, den Sie vielleicht kennen, ein Separatum des von Ihnen so nachdrücklich empfohlenen Parazelsus-Aufsatzes zu erhalten? Natürlich würde er mich sehr interessieren.

Ich sprach mit Baer über Ihre Angelegenheit von der Sie ihm schrieben. Ich würde mich sehr freuen, wenn ich Ihnen gegebenen Falls zu einer Berufung hierher behilflich sein könnte. Aber wer weiß, wie die äußern Verhältnisse der Universität sein werden. Es war hier eine Zeitlang unsicher, ob Guttmann herkommen würde (zur Zeit scheint es als ob er doch kommt, ganz fest ist es nicht) und ich hatte resp. habe im Sinne, Sie in solchem Vakanzfalle für jüdische mittelalt. Philosophie in Vorschlag zu bringen. Ich weiß freilich nicht ob das hier Aussichten hätte, noch weniger ob Sie selbst sich dafür als geeignet empfinden. Immerhin: dieses Fach ist als notwendig hier anerkannt, während das von dem von Ihnen genannten bisher noch nicht der Fall war. Mir persönlich wäre ein Zusammenarbeiten mit Ihnen – die beiden Teile Philosophie und Kabbala bilden ein Fach hier – sehr erwünscht, nicht weil wir gleich dächten, was wohl eher gar nicht der Fall sein dürfte, sondern weil ich Sie, sans phrase, für einen ausgezeichneten Kopf halte, woran es hier und gerade auch in der allgemeinen Philosophie, m. E. stark hapert. Da ich jetzt auch die Professur erhalten habe und Mitglied des Professorenrates bin, hoffe ich bei erster eintretender Gelegenheit mich für Sie einsetzen zu können. Wenn aber eine eventuelle judaistische Tätigkeit für Sie nicht in Betracht kommt, Ihrer eigenen Meinung nach, wäre ich Ihnen dankbar wenn Sie mich darauf aufmerksam machen.

Mit herzlichem Gruß

Ihr Gerhard Scholem

5

269 rue St. Jacques
Den 3. November 1933. Paris (5^{e})

Sehr geehrter Herr Professor!
Nehmen Sie, bitte, zunächst meinen herzlichen Glückwunsch zu Ihrer Berufung, und dann meinen herzlichsten Dank für Ihren Brief entgegen.

So wichtig für mich die Mitteilungen über meine Aussichten an der dortigen Universität sind – wichtiger wäre für mich, Ihre Meinung über die in meiner Guttmann-Rezension vorgetragene Ansicht kennenzulernen. Wollen Sie die grosse Freundlichkeit haben, mich sie gelegentlich wissen zu lassen? Sie würden mich dadurch sehr verpflichten.

Für Ihre Bereitschaft, sich gegebenenfalls für meine Beschäftigung an der dortigen Universität einzusetzen, danke ich Ihnen herzlichst. Völlig unabhängig von den Aussichten meines Jerusalemer Planes habe ich die Absicht, nach Abschluss meiner Hobbes-Arbeit mich wieder ganz in das jüdische Mittelalter zu stürzen und zunächst meine vorläufig aufgeschobene Ralbag-Arbeit auszuführen. Dass meine »politischen« Interessen meine Beschäftigung mit dem jüdischen Mittelalter nicht beeinträchtigen, sondern fördern, geht vielleicht aus meinen Guttmann-Anmerkungen hervor.

Was übrigens die geldliche Seite der Angelegenheit angeht, die ja wohl schwerlich ganz unwichtig ist, so habe ich Grund anzunehmen, dass die Rockefeller-Foundation für die erste Zeit mir, auch wenn ich *nicht* political science betriebe, einen nicht unerheblichen Teil des Honorars geben würde – vorausgesetzt, dass das betr. Universitäts-Institut in der von mir in meinem Brief an Baer skizzierten Form an die Foundation heranträte.

Indem ich Sie nochmals meines herzlichen Dankes versichere, verbleibe ich, Ihr Sie

in ausgezeichneter Hochachtung ergebenst grüssender
Leo Strauss.

P. S. Was Koyrés Paracelsus-Aufsatz angeht, so habe ich den z. Z. in Kairo weilenden Verfasser gebeten, Ihnen doch ein Separatum zukommen zu lassen.

6

29. November 1933

Sehr geehrter Herr Dr. Strauß,
Ihr Aufsatz über Guttmanns Buch hat mir, wie ich wohl sagen kann, ausgezeichnet gefallen. Ich teile Ihre Hauptansicht durchaus, oder schließe mich ihr an. In einigen Punkten komme ich nicht mit, z. T. weil ich einfach noch nicht verstehe, was Sie sagen. In einem Punkt scheint mir, daß Sie durchaus im Unrecht sind: nämlich in der Wertung der Berufung der Philosophen auf die Offenbarung. Es scheint mir, daß Sie hier *konventionelle* Rücksichten der Philosophen in der Tat in ihrer Aufrichtigkeit und vor allem in ihrem systematischen Belang über-

schätzen. Der Aufklärungscharakter dieser Philosophie wird sich doch behaupten. Ich bedaure sehr, daß Sie die Arbeit nicht zum Druck geben wollen, mir würde das der Diskussion sehr zuträglich scheinen.

Ich schreibe Ihnen auch um folgender Angelegenheit willen: Es ist zur Zeit als fast ausgemacht zu betrachten, daß Guttmann der Berufung hierher nicht Folge leisten wird. In der Kommission, die zur Vorbereitung der Neubesetzung für diesen Fall gebildet worden ist, habe ich, nach bester Überzeugung, mich sehr für Ihre Berufung als Dozent für jüdische Philosophie mit dem Schwerpunkt auf der mittelalterlichen Philos. eingesetzt. Ihnen gegenüber steht die von anderer Seite vertretene Bewerbung von Dr. Rawidowitsch, der Ihnen gegenüber m. E. nichts als das Prä eines ausgezeichneten Hebräischsprechers voraus hat, wie ich im übrigen über sein philosophisches Ingenium denke, brauche ich Ihnen nicht zu sagen. Es ist beschlossen worden, gegebenen Falls die drei Herren Guttmann, Buber und Wolfsohn darüber anzufragen, wen von Ihnen beiden sie vorziehen würden. Die Lage ist dadurch kompliziert, daß weder Sie noch R. bisher Ihre Arbeiten auf dem Gebiet, das für die hiesige Tätigkeit z. Z. als entscheidend angesehen wird, im Druck veröffentlicht haben. Es ist also (so verstehen es wohl auch Baer und Baneth), da wir hier nicht selbst die freie Entscheidung haben, in einem gewissen Maß eine Zufallsfrage, wie die Sache ausgeht, wenngleich ich sowohl von Guttmann als von Buber, so fern Sie beiden stehen mögen, eine klare Stellung für Sie in solcher Frage erwarten würde. Ich möchte nun aber doch Sie um einige Mitteilungen bitten, die mir ermöglichen, auch was *Faktisches* angeht, bei Diskussionen, die ja auch im besten Fall nicht ausbleiben werden, nicht nur meine feste und wohlbegründete Überzeugung von Ihrer Gabe zum Philosophen zu vertreten, sondern auch von einer Kenntnis einiger anderer Umstände aus zu argumentieren. Seien Sie also bitte nicht verstimmt, wenn ich Sie diese Fragen ohne alle Umschweife direkt frage:

1. Können Sie mir eine *Liste* Ihrer Arbeiten schicken, wenn *möglich*, mit einem Exemplar selber.

2. Können Sie mir genauer sagen, welche Arbeiten über jüdische Philos. des Mittelalters Sie bisher unternommen resp. beendet haben.

3. Können Sie arabisch genug, um arabische philos. Quellen lesen zu können? Wenn nicht: Kann man damit rechnen, daß Sie diese Kenntnis sich innerhalb einer bestimmten Zeit nach Ihrer eventuellen Berufung erwerben würden?

4. Wie steht es mit Ihren hebräischen Kenntnissen? Werden Sie in

der Lage sein, Vorlesung und Seminar spätestens von Oktober 34 an, oder falls eine Entscheidung schon früher fällt, schon im Sommer 34, auf Hebräisch zu halten. Sie verstehen, daß hier eine eventuelle große Energieanstrengung von Ihrer Seite eine conditio sine qua non sein kann, da man bei den Judaisten natürlich *mehr* auf hebräische Kenntnisse sieht als bei andern Fächern. Da keiner von uns allen hier eine genaue Vorstellung darüber hat, wie weit Sie nun eigentlich Hebräisch verstehen und ob Sie sich selbst zutrauen, sich Hebräisch mehr oder weniger vollständig ausdrücken zu können, ist es ja am besten, Sie direkt zu fragen. Daß Lesen in fremder Sprache in *keinem* Fall, auch nicht für Übergangszeit, in Betracht kommt, betone ich noch ausdrücklich.

5. Wie alt sind Sie?

Im Fall einer Berufung als Dozent מרצה würden Sie 300 £ jährlich erhalten, wobei wie in allen Fällen der »deutschen Akademiker« die Berufung auf zwei Jahre gehen würde.

Ich hoffe, Ihnen mit meinen vielen Fragen keine Unannehmlichkeiten zu bereiten. Sie werden verstehen, in welchem Geist sie gemeint sind.

Mit bestem Gruß

Ihr Gerhard Scholem

7

269 rue St. Jacques, Paris (5^{e}), den 7. Dezember 1933.

Sehr geehrter Herr Professor!

Ich erhielt Ihr freundliches Schreiben vom 29. November erst jetzt, und da heute der Posttag für den Nahen Osten ist, muss ich unverzüglich, ohne längere Überlegung antworten. Ich beschränke mich daher auf das Allernotwendigste. Trotz der Eile möchte ich nicht versäumen, Sie wiederum des herzlichsten Dankes für das Interesse, das Sie mir entgegenbringen, zu versichern.

Bezüglich unserer sachlichen Differenz nur das eine Wort, dass ich völlig einer Meinung mit Ihnen darüber bin, dass der »Offenbarungsglaube« der Falâsifa nicht durchaus glaubwürdig ist, dass, wie Sie sagen, das Bekenntnis zur Offenbarung bei ihnen in *konventionellen* Rücksichten begründet ist. Aber ich glaube im Gegensatz zu Ihnen, dass dieser Glaube trotzdem – trotz seiner Unaufrichtigkeit – von erheblicher systematischer Bedeutung ist. In diesen äusserlichen Konzessionen bahnt

sich die moderne Stellung zum Gesetz, zum Staat an. Ich habe dafür gerade in letzter Zeit durch meine vergleichende Analyse der Hobbes'schen (d. h. m. E. der bedeutendsten modernen Politik) und der Platonischen Politik schlagende Beweise gewonnen. Und es kommt ja ausserdem philosophiegeschichtlich nicht allein und isoliert auf den Offenbarungsglauben an: entscheidend ist, dass sich die philosophische Basis auch da, wo von keinem Offenbarungsglauben die Rede sein kann, im Sinn des Offenbarungsglaubens verändert. Man braucht nur Averroës' Paraphrase zu Aristoteles' De divinatione zu lesen, um mit den Händen zu greifen, eine wie gewaltige Umwälzung sich inzwischen vollzogen hat – auch für die ungläubigsten Geister. Und endlich: zwischen fraus und pia fraus ist doch ein grosser Unterschied; der Offenbarungsglaube von Averroës u. ä. ist pia fraus, d. h. er hat mit irgendeiner Freigeisterei nichts zu tun, er entspricht einer platonischen Geisteshaltung. – Überhaupt würde ich sagen: unsere Differenz rührt daher, dass Sie das Problem wesentlich religionsgeschichtlich, ich wesentlich philosophiegeschichtlich ansehe. Dass ich damit nicht einem methodologischen Perspektivismus das Wort rede, wissen Sie sicher ohne meine förmliche Versicherung. – Verzeihen Sie diese hingeworfenen Bemerkungen; vielleicht dass durch sie meine Meinung doch etwas klarer wird. (Wenn ich das noch sagen darf: meine *Darstellung* ist auch darum so »vertrauensvoll« gegenüber den Falâsifa, weil ich den Argumenten von Asín Palacios und selbst von Horten, soweit sie irgendwelche Texte zur Basis haben, gerecht werden wollte).

Doch ich muss Ihre Fragen beantworten, deren Notwendigkeit mir selbstverständlich einleuchtet und über die ich daher nicht im Geringsten verstimmt bin:

1) *Liste meiner Arbeiten*

a) Cohens Analyse der Bibel-Wissenschaft Spinozas – Der Jude Jahrgang 1924.

b) Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibel-Wissenschaft. (288 S.) Berlin Akademie-Verlag 1930. (Ich verweise auf die Besprechungen v. Dunin-Borkowski in »Stimmen der Zeit« 1930/31 Heft 5, sowie in der »Scholastik« 1931 S. 435; von de Boer, Tijdschrift voor Vijsbegeerte 1931, S. 153 f.; von Gerhard Krüger, DLZ 1931 Sp. 2407–2412; von Koyré, Revue de l'Histoire et de la Philosophie religieuses Ende 1931 oder Anfang 1932.)

c) Edition der philosophischen Schriften Mendelssohns (erschienen bisher die Edition – Einleitung, Apparat, Anmerkungen – von Pope

ein Metaphysiker! Sendschreiben an Magister Lessing. Kommentar zu Milloth ha-higajon – dieses von mir aus dem Hebräischen in Auswahl übersetzt –. Abhandlung über die Evidenz. Phädon. Abhandlung von der Unkörperlichkeit. Sefer ha-nefesch – ebenfalls von mir aus dem Hebräischen übersetzt – s. Bd. II und III a der Jubiläums-Ausgabe). In Vorbereitung sind die Edition von Sache Gottes, Morgenstunden und An die Freunde Lessings, die in Bd. III b erscheinen sollen.

d) Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen – Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik Juli 1932. (Dieser Aufsatz ist vielleicht mehr für Sie als für die Universität interessant).

e) Quelques remarques sur la science politique de Hobbes. Recherches philosophiques, T. II.

Von meinen journalistischen Elaboraten sehe ich natürlich ab. – Ein längerer Aufsatz über »Maimunis Lehre von der Prophetie und ihre Quellen« (z. T. auf arabischen Mss. fussend) ist seit 1931 fertig; er sollte im Korrespondenzblatt der Akademie für 1931 veröffentlicht werden, das aber nicht mehr erscheinen konnte; er ist von Nybergs Zeitschrift »Le monde oriental« zum Druck angenommen worden (seit über einem Jahr), aber immer noch nicht erschienen. Er hat H. H. Schaeder und Paul Kraus zur Begutachtung hinsichtlich des Arabistischen und auch sonst vorgelegen. Schaeders Urteil ersehen Sie aus dem Gutachten, das ich in Kopie beilege – dieses Gutachten wollen Sie, bitte, insbesondere Guttmann gegenüber vorläufig *vertraulich* behandeln – ich muss da gewisse Empfindlichkeiten schonen.– Gegen eine Verwendung im amtlichen Verkehr in Jerusalem habe ich selbstverständlich nicht das geringste Bedenken). Und was Kraus angeht, so ist er sicher, falls Sie auf sein Urteil Wert legen – ich weiss nicht, ob Sie ihn kennen, deshalb das »falls« – bezüglich der sachlichen Richtigkeit meines Ansatzes derselben Ansicht wie Schaeder, wie ich in zahlreichen Gesprächen feststellen konnte. – Diese Arbeit ist als Vorarbeit für eine Geschichte der Prophetologie im M. A. gedacht, zu der ich viel gesammelt habe, aber an deren Ausarbeitung ich erst nach dem vorläufigen Abschluss meiner Hobbes-Arbeit (in zwei Abhandlungen über die Religionskritik des Hobbes und über Hegel und Hobbes) herangehen kann. Die Idee zu dieser grösseren Untersuchung auf mittelalterlichem Gebiet ist aus der mehrjährigen Beschäftigung mit Gersonides' Milchamoth ha schem und Aristoteles-(bzw. Averroës-)Kommentaren hervorgegangen. – Dass mein Hobbes-

Buch noch nicht fertig ist, liegt – abgesehen von äusseren Schwierigkeiten – daran, dass dieser Philosoph eben viel, viel tiefer ist, als man gewöhnlich annimmt. Und ich will bei einer so wichtigen Sache nichts übers Knie brechen. Ein 100 Seiten starkes Exposé war bereits vor 2 Jahren fertig: ein Gutachten Carl Schmitts, das – vielleicht! – durch Rockefellers zugänglich gemacht werden könnte (natürlich nicht mir, sondern der Universität) hat mir das Rockefeller Stipendium eingebracht.

Meine Veröffentlichungen erhalten Sie 8 Tage später als diesen Brief.

2) Betr. »Jüdische Philosophie des M. A.« verweise ich auf 1). Und hebe noch hervor, dass immerhin einige Bogen meines Spinoza-Buchs wohl eine Beschäftigung mit diesem Thema verraten.

3) Betr. arabische Sprachkenntnisse: ich habe arabische philosophische Texte ordentlich lesen können (was wohl auch Prof. Gotthold Weil bezeugen kann – abgesehen von Schaeder und Kraus); ich bin jetzt heraus, aber ich werde in wenigen Monaten, sobald ich mich wieder eingelesen habe, wieder dazu imstande sein.

4) Betr. hebräische Sprachmöglichkeiten – diese sind augenblicklich minimal. Aber ich traue mir zu, wenn ich mich darauf stürze, in der Zeit bis nächsten Herbst eine leidliche Sprachfertigkeit gewinnen zu können. Ich würde ev. schon im Sommer nach Jerusalem kommen – ich hoffe, dass die Rockefeller Foundation mir keine Schwierigkeiten macht –, um vor allem auch sprachlich zu Beginn des Winter-Semesters akklimatisiert zu sein.

5) Ich bin 34 Jahre alt (ausserdem habe ich eine Frau und ein Kind).

Verzeihen Sie, bitte, die unordentliche, hastige Schrift, die durch die Eile und – Aufregung, in der ich diesen Brief schreibe, verschuldet ist.

Ich begrüsse Sie in ausgezeichneter Hochachtung

ergebenst Ihr

Leo Strauss.

8

27. Januar 1934

Lieber Herr Dr. Strauß,
ich schrieb Ihnen die ganze Zeit nicht, seit ich Ihren letzten Brief und die Sendung Ihrer Arbeiten erhielt, weil ich Ihnen einen wenigstens klaren Bescheid über die Entwicklung der Sache geben wollte, der von Guttmanns endgültiger Antwort abhing. Diese ist nun dieser Tage endlich hier eingelaufen und ist, trotz allem Drum und Dran, prinzipiell *doch* zusagend, d. h. er ist – wenn sie sich sonst einigen – bereit vom 1. Oktober an hier die jüd. Philos. zu übernehmen. Dadurch ist aber nun vorläufig jede andere Kandidatur aus der Diskussion ausgeschieden, und die für den (wie ich Ihnen wohl schon schrieb) allgemein erwarteten Fall einer endgültigen Absage vorbereiteten Schritte werden nicht verfolgt werden. Eine Möglichkeit Ihre Kandidatur wieder aufzunehmen besteht nun formal erst, wenn die Sache mit Guttmann sich nach dieser Zusage nun doch noch zerschlagen sollte oder wenn er etwa nach zwei Jahren nicht hier bleiben will, wofür er sich den Weg offen lassen will. Ich brauche Ihnen nicht zu sagen, daß ich sehr bedaure, daß nun doch nichts aus der Möglichkeit, die ich für Sie hier sah, zu werden scheint. Ich war durchaus entschlossen, für Sie zu tun, was mir möglich war. Ich sehe zur Zeit nicht, was man nun noch machen könnte, da Roth keine Lust zu haben scheint, eine Erweiterung der allgemeinen Philosophie vorzuschlagen. Sollte es zu einem neuen Zeitpunkt wieder möglich sein, die Frage aufzurollen, so werde ich wenigstens ausgerüstet sein. Vielleicht haben Sie auch bald wieder die Möglichkeit, zu der von Ihnen erwähnten judaistischen Arbeit zurückzukehren. Es würde mich sehr freuen, wenn Sie Ihre Arbeit über den Ralbag doch abschließen könnten.

Mit bestem Gruß und vielem Dank für all Ihre Auskünfte verbinde ich die Hoffnung Ihnen noch ein anderes Mal erfolgreicher von Nutzen sein zu können.

Ihr sehr ergebener

Gerhard Scholem

9

2 Elsworthy Road, St. John's Wood, London.
London, den 14. Februar 1934.

Sehr verehrter Herr Professor!
Ich danke Ihnen vielmals für Ihr freundliches Schreiben. Wie sehr ich – nicht zwar, natürlich, die Wahl Guttmanns, wohl aber – das Resultat, das diese Wahl für mich hat, bedauere, brauche ich Ihnen nicht zu sagen. Ich will Ihnen nicht mit Schilderungen der Situation, die mir bevorsteht, lästig fallen. Ich möchte Sie nur um eines bitten: falls Sie glauben, dass es für die Erforschung der jüdischen Philosophie-Geschichte zweckmässig ist, wenn ich die Gelegenheit bekomme, meine einschlägigen Studien fortzusetzen, bzw. wiederaufzunehmen, so helfen Sie mir, bitte, die Gelegenheit dazu irgendwo in der Welt zu finden. Irgendwo in der Welt – d. h. praktisch: in England oder den Vereinigten Staaten. (Dass ich nicht orthodox bin und für ein orthodoxes Institut unter keinen Umständen in Frage komme, da ich keinerlei Konzessionen machen kann, brauche ich Ihnen ja kaum zu sagen). Ich habe vor einigen Monaten auf den Rat von Sylvain Lévy an Cyrus Adler geschrieben, der mir aber bis heute nicht geantwortet hat. Da aber sowohl Gordin (in Paris) als auch Rawidowicz (im Jew's College in London) wenigstens vorläufig untergekommen sind, meine ich, es müsse sich irgendwo eine Möglichkeit der Arbeit für mich finden lassen.

Für die eventuelle Unterbringung im angelsächsischen Gebiet spricht in meinen Augen folgender Umstand: durch meine Hobbes-Arbeit bin ich zu einem tieferen Verständnis der theologisch-politischen Situation im englischen 17. Jhdt. gelangt. Ich möchte nun im Anschluss daran eine gründliche Untersuchung der Bedeutung, die die jüdische biblische und nachbiblische Literatur – besonders Mischneh thorah, und zwar insbesondere die Hil'choth melachim – für das politische Denken in England (und in Holland) gehabt hat, beginnen. Diese Untersuchung wäre ja auch aus arbeitstechnischen Gründen am besten in England (oder USA) durchzuführen.

Sehr dankbar wäre ich Ihnen, wenn Sie, bzw. Fritz Baer, mich bei den in Frage kommenden englischen Juden, denen ich natürlich nicht einmal dem Namen nach bekannt bin, einführen könnten. Ohne eine solche Einführung ist jeder Versuch, hier auch nur das bescheidenste und vorläufigste Stipendium zu finden – eigene Mittel besitze ich leider gar nicht –, völlig aussichtslos.

Indem ich Sie nochmals meines herzlichsten Dankes versichere, verbleibe ich mit ergebensten Grüssen

Ihr

L. Strauss

10

19. Juni 1934

Lieber Herr Strauß,
es tut mir sehr leid, daß Sie Ihre Arbeit zurückbitten, da ich sie sehr gern behalten hätte, aber natürlich ist, nachdem Ihr Exemplar verloren wurde, nichts zu machen, und ich kann nur hoffen, daß Sie die Arbeit doch vielleicht drucken lassen. Ich schicke das Manuskript als eingeschriebene Drucksache an Sie, mit gleicher Post.

Zu Ihrem Hobbesfund meine herzlichen Glückwünsche. Ich möchte aber die Gelegenheit nicht vorübergehen lassen, ohne Sie kurz über die hiesige Lage zu informieren: Es ist zwar ziemlich sicher, daß Guttmann zum Winter herkommt, er hat die Berufung angenommen, jedoch haben wir guten Grund zu zweifeln, ob dies Herkommen seinerseits wirklich aufrichtig für immer gemeint ist. Sie werden mir erlassen, Ihnen diesen guten Grund näher zu explizieren, aber Sie dürfen mir glauben. Es ist durchaus mit der Möglichkeit zu rechnen, daß er nach einem Jahr von seiner Verpflichtung zurücktritt – er hat sich diese Möglichkeit auch schon formell hier ausdrücklich offen gelassen – und nach Berlin zurückkehrt. Das ist, nach unserer Überzeugung, fast ausschließlich eine Frage der Nachrichten aus Deutschland. Ich möchte Sie auf diese Sachlage hinweisen, weil Baer und ich der Meinung sind, daß die Frage Ihrer Berufung in diesem Fall wieder akut werden würde und wir Ihnen gern den Rat geben würden, wenn es Ihnen möglich wäre, im Laufe dieses Jahres etwas von Ihren einschlägigen judaistischen Arbeiten zu veröffentlichen. Es wäre doch schade, wenn man nicht jede Chance ausnutzen würde, um ein Rückgreifen auf Sie zu erleichtern. Ich hoffe, Sie sind über diesen unsern Rat nicht böse.

Mit bestem Gruß

Ihr sehr ergebener

Gerhard Scholem

11

26 Primrose Hill Road, London NW3
2.VIII.1934.

Sehr geehrter Herr Professor!
Meinen verbindlichsten Dank für die Zusendung meiner Guttmann-Rezension. Ich habe inzwischen sie nochmals abgeschrieben, und ich erlaube mir, Ihnen wiederum ein Exemplar zuzuschicken.

Was Sie mir über meine entfernten Aussichten in Jerusalem mitteilen, hat mich natürlich sehr interessiert. Um Ihren Rat zu befolgen, bald eine judaistische Arbeit zu publizieren, habe ich an Nyberg, den Herausgeber des »Monde Oriental«, der meinen Aufsatz über Maimunis Prophetologie und ihre Quellen für den Jahrgang 1933 dieser Zeitschrift angenommen hat, geschrieben, ihn bittend, meinen Aufsatz nun endlich zu drucken. Er hat mir aber bis heute noch nicht geantwortet. Wie ich durch Dr. Paul Kraus, der gerade hier ist, erfahre, ist Nyberg sehr im Rückstand – er hält erst den Jahrgang 1931 oder 1932 –; Nyberg hat aber auch Kraus bestellen lassen, dass mein Aufsatz im Jahrgang 1933 erscheint. Da sich also, wie die Dinge liegen, die Publikation noch lange hinziehen kann, habe ich mir überlegt, ob es nicht angängig ist, sei es meine Guttmann-Rezension, sei es meinen Maimuni-Aufsatz sei es beide in hebräischer Übersetzung in einer palästinensischen Zeitschrift zu publizieren. Wie denken Sie darüber? Und wüssten Sie jemand, der die Übersetzungs-Arbeit auf sich nehmen würde? (Dass ich auf Honorar zugunsten des Übersetzers verzichten würde, versteht sich wohl von selbst.)

Ich will nun versuchen, auf alle Fälle meine Hobbes-Studien so bald wie möglich zum Abschluss zu bringen, damit ich danach den Kopf völlig frei habe, meine mittelalterlichen Untersuchungen weiterzuführen. Es hängt nun natürlich sehr viel [davon] ab, ob ich zum 1. Oktober, dem Endtermin meiner Rockefeller fellowship, irgendein Stipendium oder dgl. finde. Sehr gross sind die Aussichten nicht, da ich das Malheur habe, nicht habilitiert gewesen zu sein. Glauben Sie, dass irgend eine Möglichkeit besteht, in Palästina das Existenz-Minimum (für 2 Erwachsene und ein Kind) zu verdienen, bis eine Vakanz eintritt? Das hätte natürlich auch *den* Vorzug, dass ich während dieser Zeit meine hebräischen Sprachkenntnisse auffrischen und verbessern könnte. –

Mit der Bitte, Baers in meinem Namen zu grüssen, begrüsse ich Sie

in ausgezeichneter Hochachtung ergebenst

L. Strauss.

12

26 Primrose Hill Road, London NW3.
December, 14, 1934.

Sehr geehrter Herr Professor!

Dank der freundlichen Vermittlung Ernst Simons und Bubers besteht nunmehr einige Aussicht, dass mein Aufsatz über Maimunis Prophetologie und deren Quellen, sowie meine Anmerkungen zu Guttmanns Buch endlich gedruckt werden. Der Lektor des Schocken-Verlags – Dr. Spitzer – schreibt mir, dass er die Publikation der Aufsätze gelegentlich des Maimuni-Jubiläums Schocken empfehlen will, sobald ein passender Titel, der die gemeinsame Veröffentlichung der beiden wenigstens formal sehr verschiedenen Aufsätze rechtfertigen würde, gefunden ist. Ich mache den Vorschlag, einen kleinen Aufsatz, betitelt »Die gesetzliche Begründung der Philosophie«, in dem ich die Behandlung dieses Themas bei Ibn Ruschd, Maimuni und Lewi b. Gerschom bespreche, hinzuzufügen, und dann das Bändchen »Philosophie und Gesetz. Ein Beitrag zur Maimuni-Forschung« zu betiteln. Die Entscheidung liegt ganz in der Hand von Herrn Schocken in Jerusalem. Sie würden mich ungemein verpflichten, wenn Sie ein gutes Wort dafür bei Schocken einlegten. Eine nachdrückliche Empfehlung Bubers und ein Gutachten Schaeders sind Spitzer eingesandt worden. Ich werde in der Angelegenheit gleichzeitig an Guttmann schreiben.

Indem ich Sie meines verbindlichsten Dankes versichere, verbleibe ich mit dem Ausdruck

meiner ausgezeichneten Hochachtung

Ihr ergebener

L. Strauss.

13

38 Perne Road, Cambridge (England),
den 2. Oktober 1935.

Sehr verehrter Herr Professor!
Sie haben mir durch die Übersendung Ihrer Sohar-Übersetzung eine sehr grosse Freude bereitet. Ich hoffe, dass ich in nicht allzu ferner Zeit dazu kommen werde, mit Ihrer Hilfe den Versuch zu machen, diese oder jene Zeile des Originals zu buchstabieren. Vorläufig ist mir selbst die deutsche Übersetzung beinahe völlig unverständlich. So ist die Einleitung, in der der Historiker, und folglich ein – nolens volens – Positivist spricht, ein wahrer Segen für mich. Wenn ich als Laie in jedem Sinn ein Wort dazu sagen darf: sie scheint mir das Beste zu sein, was ich aus Ihrer Feder gelesen habe. Und ich fange nunmehr an, eine Vorstellung davon zu bekommen, was die Kabbala ist, und inwiefern Ihr Interesse für die Kabbala Sie mit Rosenzweigs Philosophie verbindet. Und da mich diese Philosophie unmittelbar interessiert, bin ich jetzt wenigstens mittelbar an der Kabbala interessiert.

Eine nicht unerhebliche Dunkelheit scheint zu bleiben. Sie sprechen von der Verbindung von Mythos und Mystik in der Kabbala, und ich glaube zu ahnen, was Sie damit meinen. Aber wäre es nicht möglich, einmal mit wenigen Worten den Sinn von »Mystik« zu umreissen, wie Sie dies so treffend hinsichtlich des »Mythos« auf Seite 39 oben getan haben? Was Mystik sei, *war* einmal klar – von den Voraussetzungen des 19. und beginnenden 20. Jhdts. aus, die doch nicht die Ihrigen sind. Aber von Ihren Voraussetzungen aus ist es m. W. nie klar gemacht worden.

Von besonderem Interesse waren für mich natürlich die Stellen, an denen Sie auf die jüdische Philosophie des M. A. Bezug nehmen. Die schlagende Konfrontation der Sfirot mit den Wirkungsattributen ist beinahe ein Beweis dafür, dass die Kabbala der Bibel nähersteht als die jüdische Philosophie des M. A., genauer als der Rambam. – Dass die Philosophie »vornehmer« sei als die Kabbala, ist doch nur in dem Sinn richtig, dass Philosophieren ein Sich-verhalten zu den Ängsten ist, die im Mythos sich aussprechen, nicht in dem Sinn, dass die Philosophie nichts von ihnen wüsste. Man könnte geradezu sagen, dass die Kabbala »vornehmer« sei als die Philosophie, indem sie dem groben und elementaren Problem der Weltschöpfung »kaum Interesse widmet« (23),

auf dessen zentrale Bedeutung der Rambam uns mehr als jeder andere aufmerksam macht. Aber die Kabbala mag noch so sehr »mystisch« und »mythisch« sein – sie ist nicht minder philosophisch. Und zuletzt wird auf dem Felde der Philosophie der Streit zwischen Rambam und der Kabbala zu wiederholen sein, wenn er nicht einfach durch den Machtspruch einer Autorität beendigt werden soll. Das bedeutet für uns Historiker: es hängt alles davon ab, dass die *wirkliche* Geschichte des Platonismus eruiert wird, die vorläufig noch ganz im Dunkel liegt.

Verzeihen Sie diese Wiederholung von Bedenken, die ich mit anderen Worten in der Einleitung zu meiner RMbM-Schrift vorgetragen habe. Was ich in dieser Schrift rein historisch behauptet habe, hat sich mir inzwischen freilich als gänzlich ungenügend herausgestellt: Cohen hat viel mehr recht als ich mir habe träumen lassen (seine Begründung freilich ist und bleibt verfehlt, ja absurd). Was da zwischen 900 und 1200 vorgegangen ist, sieht ganz anders aus, als es im Lichte der Rezeption der islamischen Philosophie durch das Christentum erscheint (und diese Rezeption ist vielleicht mehr noch als die spezifisch modernen Vorurteile der Grund für die herrschende Ansicht). Wenn ich Zeit und Kraft habe, will ich im Lauf von etwa 10 Jahren ein Buch über den Moreh schreiben. Vorläufig publiziere ich eine Einführung in den Moreh unter dem Titel: Hobbes's political science in its development, die nächstes Jahr bei der Oxford Press herauskommen soll.

Im Sommer war Paul Kraus bei mir einige Wochen zu Besuch. Er sagte mir, dass Dr. Baneth eine Arbeit über die hebräischen philosoph. Termini des RMbM geschrieben habe, und ferner, dass Baneth die Echtheit der Ringsteine Farabis bezweifelt. Das letztere habe auch ich in gewissen Grenzen auf S. 103 Anm. 2 meiner RMbM-Schrift getan. Darf ich Sie ergebenst darum bitten, Herrn Dr. Baneth, den ich leider nicht kenne, in meinem Namen zu fragen, ob er seine Kritik der Ringsteine in absehbarer Zeit publizieren wird, und bitten, mir, wenn es ihm möglich ist, ein Separatum seines RMbM-Aufsatzes zukommen zu lassen? Sie würden mich dadurch sehr verpflichten.

[Leo Strauss]

14

[Jerusalem] 4. November 1935

Lieber Herr Strauß,
ich danke Ihnen sehr für Ihren Brief und es freut mich, wenn Sie in dem Büchelchen so viel Gutes finden. Die Kühnheit des Versuchs, einen so hermetischen Text dem nur auf sich gestellten aufmerksamen Verstande aufzuschließen, wie ich gern wollte, wird sich natürlich irgendwie rächen, aber ich hoffe doch, daß Sie die Übersetzung bei gelegentlicher genauerer Lektüre im Zusammenhang des ganzen kabbalistischen Denkens überhaupt nicht mehr so beinah völlig unverständlich finden werden. Was die prinzipiellen Gesichtspunkte angeht, an denen ich mich vorläufig in meinen Betrachtungen zur jüdischen Religionsgeschichte orientiere, bedaure ich es nur, daß das Schicksal es uns nicht gegönnt hat, hier in Jerusalem zusammen zu arbeiten und dabei unsere Auseinandersetzung in der einzig vernünftigen Weise führen zu können. Wir hätten da viel miteinander zu tun, denn wie verschieden wir wohl unsere Ausgangspunkte gewählt haben, ist uns doch das Bewußtsein gemeinsam, daß die innere Geschichte des Judentums völlig umgeschrieben werden muß. Das ist ja in meinem Sinn auch die eigentliche ratio essendi des Judaistischen Instituts an der Jerusalemer Universität!

Baneth wird Ihnen zweifellos seine Arbeit zuschicken, ich habe mit ihm gesprochen. In Sachen Ringsteinen sagt mir Baneth, daß das gar keine große Sache wäre und er nichts besonderes darüber publizieren würde. Er habe nur bemerkt, daß der zweite Teil der Ringsteine, der zudem auch in der Tat in einer der von Horten benutzten Handschriften fehle, identisch sei mit der رسالة في القوى الانسانية [*Traktat über die menschlichen Vermögen*] des Ibn Sina, die in dem تسع رسائل [*Neun Traktate*] z. B. Kairo 1908 gedruckt sei. Baneth glaubt, daß in der Tat eher Ibn Sina der Autor sei, weil die dort vorgetragene Lehre von den inneren Sinnen in der Tat die des Ibn Sina sei, während sie sich bei Alfarabi nicht in dieser Art betont und vorgetragen finde. Das ist alles, was er weiß, behauptet er. Von uns allen, besonders auch von Baer, die besten Grüße und Wünsche für Ihre Arbeit

Ihr G. Scholem

15

[Jerusalem] 20. Januar 1950

Lieber Herr Strauss,
Sie werden dieser Tage einen inoffiziellen Brief von Buber bekommen oder schon bekommen haben, der Sie anfragt, ob Sie bereit sind, die Nachfolgerschaft in seinem Ordinariat anzutreten. Es wird Ihnen nicht verborgen sein, dass ich an dieser Angelegenheit seit unseren Gesprächen in Chicago ein lebhaftes Interesse genommen habe. Ich ging davon aus, dass es für Sie selbst eventuell viel erwünschter wäre, eine Tätigkeit in Jerusalem in Ihrem nicht-jüdischen Studiengebiet aufnehmen zu können, auch wenn man das Kind theoretische Soziologie oder wie immer tauft, als in der eventuell in zwei Jahren ebenfalls freiwerdenden Professur für jüdische Philosophie. Ihre Bemerkungen an mich über Ihre Bedenken, was die letztere angeht, würden ja bei der nicht-jüdischen Sache wegfallen. Ich habe im Gespräch mit Kollegen, die für [die] Besetzung von Bubers Katheder besonders wichtig sind, festgestellt, dass, wenn Sie prinzipiell bereit sind, zu kommen, hier grosse Geneigtheit besteht, Sie zu berufen. Wir wollen einen Menschen mit einem originellen Kopf, der die Studenten in diesem besonders gefährlichen und dem Geschwätz ausgesetzten Gebiet zum Denken zwingt. Sie würden eine überaus wichtige Position einnehmen und die philosophischen Studien, die hier an einer gewissen Flaccidität leiden, durch Ihr Erscheinen aufs willkommenste befördern. Buber hat sich natürlich sehr vorsichtig ausgedrückt, Sie müssen aber nicht denken, dass er sich nicht vorher mit den wichtigsten Stellen inoffiziell in Verbindung gesetzt hat. Ich kann Ihnen nicht sagen, wie sehr mich die Aussicht, Sie und Ihre Familie zu uns zu bekommen, erfreut und anregt und ich hoffe, dass Sie mit Ihrer Frau die Sache in demselben Geiste durchdenken wie damals in unseren Gesprächen.

Leider ist unser Kollege Gutmann in der letzten Zeit schwer erkrankt und wir machen uns ernste Sorgen über sein Befinden. In den letzten Tagen war es sehr ernst, dann trat eine leichte Besserung ein, von der wir abwarten müssen, ob sie anhält. Er würde in einer Verhandlung über Ihr Herkommen auch von Einfluss sein und war sehr begeistert von der Idee, Ihnen Bubers Professur zu übertragen. Sollten Sie, was ich mir eigentlich gar nicht denken kann, diese ablehnen, wäre natürlich wichtig, dass Sie mich wissen liessen, ob Sie bereit wären, eher Gutmanns

Erbe anzutreten, falls sich das als möglich erweist. Der Zeitpunkt des Ausscheidens von beiden ist derselbe. Gutmann soll in diesem April 70 werden, wünschen wir, dass er es in Gesundheit erlebt.

Meine Frau und ich denken oft an unseren Besuch bei Ihnen und begrüssen Sie und Ihre Frau aufs herzlichste.

Ihr freundschaftlich ergebener

Gershom Scholem

16

[Chicago] Den 24. Februar 1950.

Lieber Herr Scholem!

Herzlichen Dank für Ihren lieben Brief vom 20. Januar. Inzwischen war es mir unmöglich, dem von Ihrem Brief angeregten Problem die nötige Aufmerksamkeit zu leihen. Der Grund: meine Frau war und ist sehr krank. (Ich muss Ihnen ein Wort über die Natur der Krankheit sagen, damit Sie die Situation verstehen – dies nur für Sie – bitte, in Ihrer Antwort an mich auf *diese* Mitteilung keinen Bezug zu nehmen. Es handelt sich um eine tiefe Depression, um eine lebensgefährliche Depression, z. T. durch ihr Lebensalter bedingt. Es bestehen grosse Hoffnungen, aber fast ebenso grosse Gefahren. Es steht Ihnen frei, Buber gegenüber eine Andeutung zu machen – ich habe ihn gerade um einen weiteren Monat Bedenkzeit gebeten).

Ich kann also heute gar nichts Bestimmtes sagen. Nur dieses, dass Bubers Lehrstuhl natürlich für mich jetzt viel anziehender ist als derjenige Guttmanns: ich bin zu alt, um noch einmal »umzusatteln«.

Von den Empfindungen und Hoffnungen, die Ihr Brief wiedererweckt hat, brauche ich nichts zu sagen. Wir denken oft mit Freude an unser leider so kurzes Zusammensein mit Ihnen und Ihrer Frau vor etwa einem Jahr zurück.

Hoffentlich geht es Guttmann besser – meine besten Wünsche und herzlichsten Grüsse. Grüssen Sie auch Rotenstreich.

Die herzlichsten Grüsse von uns beiden an Sie beide – dankbarst Ihren Ausdruck übernehmend, zeichne ich als

Ihr freundschaftlich ergebener

Leo Strauss.

17

[Chicago] 11.4.50.

Lieber Herr Scholem!
Sie werden wohl schon von Buber gehört haben, dass ich nicht annehmen kann. Der Entschluss ist mir sehr schwer gefallen, wie wohl niemand besser als Sie weiss. Es kommen viele und vielerlei Gründe zusammen. Ich will nur den einen Grund nennen, der auch dann gelten würde, wenn ich ein ganz für mich lebendes Wesen wäre. Ich fühle mich alt und erschöpft, ausserstande, irgend etwas weiteres zu tun, als das bischen, das zu lernen mir vergönnt war, si fortunae placet, zu grösstmöglicher Klarheit und, wie man sagt, unter Dach und Fach zu bringen. Dazu brauche ich die *ganze* spärliche Kraft, die ich habe. Infolge der Ereignisse seit 1933 und namentlich infolge der Schwierigkeiten, die ich seit 1936 hatte, habe ich mich zu sehr zersplittert – erst jetzt fange ich ganz langsam an, mich auf das eigentliche Problem zu konzentrieren: ich darf diesen Prozess nicht unterbrechen. Würde ich es tun, so würde ich auch für die Hebrew University ganz wertlos sein. – Dazu kommen, wie angedeutet, Gründe, die mit meiner Familie zusammenhängen.

Ich möchte heute nichts Weiteres sagen.

Ich bitte Sie von ganzem Herzen, Ihre Gesinnung mir gegenüber nicht zu ändern. Die meinige Ihnen gegenüber wird freilich davon unberührt bleiben.

Herzlichst grüsst Sie und Ihre Frau im Namen von uns beiden

Ihr

Leo Strauss.

18

[Jerusalem] 27.IV.1950

Lieber Herr Strauß,
Ihre zwei Briefe haben mich und meine Frau sehr bestürzt und betrübt. Wir waren grade nach unseren Unterhaltungen in Chicago überzeugt, daß alles dafür sprechen würde, daß Sie einen geeigneten Ruf nach Jerusalem nicht ausschlagen würden. Ihre Frau war damals so begeistert von der Idee, daß wir grade darin ein besonders günstiges Indiz sahen.

Sie wissen nicht, wie grade hier, sogar in Ihrem eigenen Fach (wenn Sie z. B. eine Professur in Philosophie übernommen hätten) Sie hätten wirken können, *ohne* dem Anliegen Ihrer produktiven Arbeit Schaden zuzufügen. (Ihre Empfehlung Jonas' wird grade bei Ihrer eigenen Weigerung zu uns zu kommen, ein zweischneidiges Schwert sein). Wir hätten hier zusammen *viel* ausrichten können, und das wäre in jeder Richtung gut gewesen. Sie haben einfach viel zu wenig Mut zu sich selber. Ihre »spärliche Kraft« – uns gewünscht! – würde hier ja aufwachsen und nicht verderben. Aber ich verstehe daß in Briefen da nichts auszurichten ist. Man hätte mich *jetzt* nach Chicago schicken sollen mit Ihnen zu reden, und nicht Poznansky! Ich hätte mir zugetraut, Sie zu überzeugen daß Sie alle hierhergehören. Es ist wirklich ein Unglück.

Für Guttmann (der *sehr* schwer krank ist) haben wir nun nur Aushilfen in Sicht, als Nachfolger: Vajda, Altmann oder Rawidowicz (wenn wir nicht einen Schüler von uns nehmen wollen). Nein bitte, was kann man da raten? Haben Sie eine gute Idee?

Herzliche Grüße an Ihre Frau und Sie von uns beiden

Ihr G. Scholem

19

[Chicago] Den 10. Mai 1950.

Lieber Herr Scholem!

Sie machen es mir nicht leicht – ich weiss, dass Sie nur Ihre Pflicht tun, indem Sie dies nicht tun. Vieles, sehr vieles liegt mir auf dem Herzen, was ich sagen möchte, aber nicht nur nicht sagen will, sondern auch nicht sagen kann. *Sobald* ich kann, werde ich schreiben.

Dass Guttmann so krank ist, tut mir sehr leid. Geben Sie ihm, bitte, meine besten Wünsche.

Was seine Nachfolge betrifft, so ist schwer zu raten. Keiner aus Ihrer Trinität (Vajda, Altmann und Rawidowicz) erfüllt die beiden wesentlichen Bedingungen: a) es will ihnen nicht das Herz verbrennen, dass wir nichts wissen können, b) sie sind nicht den Versuchungen des Aberglaubens ausgesetzt. המבין יבין. [Wer es verstehen soll, wird es verstehen.]

Vielleicht ist Vajda noch der Beste – augenblicklich schmiert er, wie man Stiefel schmiert (Vielleicht tun das die beiden anderen auch.), aber

er ist, oder hat zu sein, le grand prêtre ou moufti der in Frankreich lebenden Juden (»le moufti, qui mal raisonne«, wie Voltaire ימ"ש [sein Name möge ausgelöscht werden] sagte), wenn er dieses Zwangs entledigt würde, würde er wohl zu einem besseren Zustand zurückkehren. Er hat Zugang nicht nur zur islamischen, sondern auch zur christlichen Scholastik, woran es bei den beiden anderen hapert. – Fackenheim habe ich mir noch einmal angesehen; das geht doch wohl nicht. –

Es ist wirklich sehr schwer. Aber gerade wenn es sehr schwer ist, muss man kühn sein. Nun haben Sie einen ungewöhnlichen Mann ante portas: S. Pines. Sein gelehrtes equipment ist ausserordentlich – seine beiden Untersuchungen (Kalam-Atomismus und Abu'l Barâkât) weit über dem Durchschnitt (die letztere eine entscheidende Korrektur der Duhem'schen Wissenschafts-Geschichte). Er hat philosophisches *Verständnis* (wenn auch keine Passion): *viel mehr* als Ihre drei. Lassen Sie sich das doch ja durch den Kopf gehen. (Er könnte im ersten Jahr über die islamisch-griechische Prähistorie der jüd. Philos. d. M. A. lesen und sich während dieser Zeit einarbeiten). Je mehr ich darüber nachdenke, um so mehr scheint es mir, dass er *der* Mann wäre.

Meine Frau und ich grüssen Sie beide von ganzem Herzen.

Ihr

Leo Strauss.

20

[Jerusalem, 20. 5. 1950]

Lieber Herr Strauß,
Ihr Brief kam gestern an – am selben Tag, an dem (gestern Abend) Guttmann gestorben ist. Es war ein schweres und langsames Sterben, und seit drei Monaten schon so gut wie hoffnungslos. Er war bis zuletzt fast bei Bewußtsein, und sprach auch mehrfach von Ihnen, besonders auch als er von Ihrer Absage erfuhr, die ihn sehr traurig stimmte. Er wollte Sie so gerne hier haben. Nun, was nicht geht, geht nicht, und ich hoffe, daß Sie wenigstens das erreichen, was Sie sich vorgenommen haben.

Pines ist ja ein ausgezeichneter Kopf, und ich habe ihn der Commission in der Tat auch als Möglichkeit vorgeschlagen, aber es ist doch immerhin wahr, daß ihn die Fragen der *jüdischen* Philosophie kaum

interessieren und daß er außerdem keine besondere hebräische Bildung besitzt. Wir werden sehr schwer an einer Entscheidung laborieren, und es wird was immer herauskommt, schlecht sein, weil auf diesem Gebiet originelle Ideen nun einmal außer von Ihnen nicht mehr geäußert worden sind. Vajda halte ich für sehr gut ausgebildet, aber als Lehrer wird er wohl nicht sehr wirksam sein. Was die beiden andern zuviel da haben, hat er zu wenig. Im übrigen habe ich persönlich einen guten Eindruck von ihm gehabt, abgesehen davon, daß er ein etwas stark zerknittertes Seelchen ist (als ich ihn 1946 kennen lernte, lief ihm gerade seine Frau weg).

Vielleicht helfen wir uns irgendwie mit eigenem Gewächs aus.

Ihnen und Ihrer Frau herzliche Grüße von uns beiden

Ihr Gerhard Scholem

21

Jerusalem, 25th January, 1952

Lieber Herr Strauss,

Es wird Sie, denke ich, interessieren und freuen, zu hören, dass wir nun nach allem vergeblichen Umherschauen in allen möglichen anderen Richtungen, G. s. D. auf Ihre erste Idee zurückgekommen sind, als Nachfolger von Prof. Guttmann den Dr. Pines zu berufen, natürlich vorläufig erst als Lecturer, aber mit der Absicht ihm die Chance für die Professur zu geben. Pines selber ist bereit, den Ruf anzunehmen und seine Arbeit von nun an auch auf die jüdische Philosophie zu konzentrieren. Ich erwarte mir davon, gleich wie Sie, die fruchtbarsten Resultate. Die Schwierigkeit war natürlich, wie Sie sich denken können, dass er als Lehrer nicht gerade sonderlich anziehend sein dürfte. Aber ich hoffe, dass sich auch das durch die Notwendigkeit, sich den Umständen anzupassen, verbessern wird. Meine Bitte an Sie ist nun die: An sich brauchen wir bei judaistischen Berufungen nicht im Ausland anzufragen, und in der Tat werden wir schon in zehn Tagen Pines Berufung vor die Fakultät bringen, mit Baneth und meiner gutachtlichen Äusserung. Ich glaube aber doch, dass es sehr gut wäre, wenn Sie sich in einem englisch zu verfassenden Brief an mich als Vorsitzenden der Kommission für Jewish Philosophy über den wissenschaftlichen Charakter und die Qualifikation von Pines äussern würden. Wenn Sie, was Ihnen doch

kaum schwer fallen wird, meine Anfrage innerhalb einer Woche nach Erhalt beantworten könnten, so würde Ihr Brief bei der Verhandlung im Senat schon mit vorgelegt werden können. Ich habe keinen Zweifel, dass er in dieser Sache uns helfen könnte. Ich persönlich erwarte mir das Beste von der Kooperation mit Pines, nachdem mir die mit Ihnen selber als Kollegen nicht vergönnt ist.

Es würde mich freuen, von Ihnen und Ihrer Frau einmal zu hören. Schreiben Sie gar nichts, was Sie einem armen Leser einmal einschicken können? Ich nebbich schreibe nur mystischen Unsinn, zur Aufklärung und Propaganda des Aberglaubens. Sind Sie an einschlägigen Dokumenten noch interessiert? Ich jedenfalls immer an solchen der Aufklärung. Sehen Sie etwa einmal Polotsky, welcher jetzt für ein halbes Jahr am Oriental Institute in Chicago bei Ihnen um die Ecke lehrt? Ich denke, das sollte für Sie recht lohnend sein, wenn Sie ihn nicht kennen. Er ist ein ganz erstklassiger Mann, und ich halte die grössten Stücke auf ihn. Wenn auch nicht gerade in Philosophie, der er abgeneigt ist. Dass wir hier mit Ihrem Chicagoer Freund Pekarsky sehr zufrieden sind und viel von ihm erhoffen, wird Ihnen vielleicht zu Ohren gekommen sein. Er ist ein Mann von ausgezeichnetem Charakter.

Ihrer Frau und Ihnen alles Gute, auch von meiner Frau

Mit herzlichen Grüssen

Ihr

G. Scholem

P. S. In dem offiziellen Brief an mich, bitte ich Sie, in Übereinstimmung mit unserem ständigen Verfahren, Ihre formulierte Meinungsäußerung über die Frage abzugeben, ob Pines an einer Universität Ihres Landes von hohem Standard die Qualifikation als Lecturer haben würde. Darauf wird hier Wert gelegt.

22

[Chicago] 5.2.52.

Lieber Herr Scholem!

Ich habe eben gerade den *offiziellen* Brief an Sie re: Pines diktiert. Er sollte übermorgen spätestens abgehen, d. h. weniger als eine Woche nach Erhalt Ihres Briefes. Ich konnte nicht früher: ich war verreist. – Natür-

lich bin ich im höchsten Grade erfreut: für die H. U., für Pines, und für Sie, von der Wissenschaft selbst und im Ganzen zu schweigen. Dieser Entschluss zeigt wieder einmal, dass es in dieser Welt nicht *ganz* ungerecht zugeht, נער הייתי וגו׳. [Ich war ein Junge etc.] – Ich setze mein διαφθορὰ τῶν νέων (θεοὶ πόλεως κτλ.) durchaus fort, allerdings mehr oral als schriftlich. Ich bringe gerade ein Bändchen *Persecution and the Art of Writing* heraus – Aufsätzchen, die Sie schon kennen, die ich aber, als alternd, glaubte sammeln zu dürfen, im Hinblick auf einen etwaigen Rächer, der aus meinen spirituellen ossa erstehen könnte. Ich werde Ihnen das Bändchen schicken, sowohl wie weiteres, das etwa ins Licht hervorgehen könnte (ein Büchlein über das Naturrecht, ein Aufsatz über Machiavelli). Selbstverständlich würde ich mich glücklich schätzen, *Ihre* diaphthartischen Dinge zu erhalten, da ja die Extreme sich berühren und selbst bisweilen attrahieren. Sie sind der erste Mensch, der mir eine Idee vom entgegengesetzten Extrem gegeben hat, die mich beschäftigt. – Buber war auch hier. Ich hatte ihn einzuführen. In Abwandlung des ממשה עד משה [von Moses zu Moses] sagte ich, dass seit Moses Mendelssohn kein nicht orthodoxer Jude sich dergleichen Berühmtheit erfreut habe wie Buber. I believe that this is about all that can be said about this subject. – Vielleicht interessiert Sie es, dass Finkelstein ein Institute of Jewish Theology gegründet hat, in dem ich ein wenig mitwirke – vielleicht kehre ich doch noch einmal zurück, nicht im Sinn der תשובה [Umkehr/Buße], sondern im Sinn des on revient toujours … aber vielleicht macht das in Ihrer geheimen Weisheit keinen Unterschied. – Über Pekarsky denke ich wie Sie. Grüssen Sie ihn herzlichst von mir.– Polotsky will ich sehen, sobald ich kann. Aber im Augenblick ersticke ich in (höchst unbefriedigender) Arbeit.

Meine Frau und ich denken oft an Sie beide. Vielleicht führt uns doch das Schicksal noch einmal zusammen.

Ich war herzlich froh, wieder einmal von Ihnen direkt zu hören. In herzlichster Gesinnung, und indem ich Sie beide im Namen von uns beiden grüsse,

Ihr

Leo Strauss.

23

2. Juni 1952

Lieber Strauß,
denken Sie nicht böse von mir weil ich nicht sogleich auf Ihren Brief vom 5. Februar geantwortet habe. Ich wollte Ihnen gern außer meinem herzlichsten Dank für Ihre Hilfe in Sachen Pines auch schon einen Bericht über den Ausgang geben, und leider mahlen bei uns (wir bemühen uns jetzt sehr ernstlich das gründlich zu ändern) die Mühlen der Instanzen langsam. Aber – νενικήκαμεν! Die Berufung (als lecturer zuerst, angesichts der Lage, daß er einige Jahre seine Kraft zeigen soll – aber das war auch von vornherein die Idee) für jüd. Philosophie mit einem Lehrauftrag auch für Geschichte der griech. und mittelalterlichen Philosophie überhaupt ist in allen Instanzen (von Baneth, Ihnen und mir erfolgreich begutachtet!) fast einstimmig oder einstimmig bestätigt worden und kann vom 1. Oktober an realisiert werden. Ich erhoffe mir eine gute Entwicklung auch für Pines selber, dem ja sicher das sich-Einarbeiten ins akademische Lehren und Vortragen nicht leicht fallen wird. Er ist noch immer unendlich scheu, ich hoffe ihn aber in der Kollegialität aufmuntern und aufputschen zu können. Ihr Brief war besonders in der letzten Instanz *sehr* wertvoll und hat seinen Eindruck nicht verfehlt. Also – beglückwünschen wir uns zum neuen Anfang und Aufschwung der Studien.

Vor drei Monaten ist Frau Guttmann gestorben, und hat Guttmanns Fachbibliothek unserm Seminar hinterlassen. Unter G.'s Papieren fanden sich *Teile* (mehrere Seiten in der Mitte fehlen) eines langen Antwortaufsatzes auf Ihre Kritik. Ich bin sehr unglücklich, daß er so unvollständig ist. Hat er Ihnen etwa durch [einen] günstigen Stern eine Abschrift davon zugänglich gemacht? Ich fürchte eher, nein. (Das volle Ms. muß mehr als 45 Quartseiten gezählt haben).

Den Titel Ihres Buches mit verschiedenen Aufsätzen habe ich nicht entziffern können – aber schicken werden Sie es mir hoffentlich doch, wie Ihre andern Werke, groß und klein, auch, die mich alle stets interessieren. Seit Ihrem Traktat über Tyrannis habe ich nichts gesehen! Ich selbst bin im Moment unergiebig, koche in mir selber aus, aber ich schicke Ihnen zwei größere Arbeiten, deren ich mich nicht schäme, auf hebräisch, und eine auf »schweizerisch«, deren Formulierungen mir bis zu einem guten Maß von Klarheit gediehen scheinen.

Finkelstein ist gerade hier, vom Institut für jüdische Theologie hat er mir nichts anvertraut, offenbar nichts für mich, schien dagegen sehr interessiert, mich für eine Frist mal nach drüben einzuladen. Sollte daraus mal irgendwas werden (im nächsten sabbatical year), so würden Sie meine Frau und mich doch drüben wiedersehen, wenn Sie uns nicht vorher hier besuchen wollen.

Von Taubes bin ich, nach 2 ½ Jahren Ansehen aus der Nähe, leider schwer enttäuscht: er benutzt seine unleugbare und große Begabung, anstatt ernst und mit Selbstdisziplin und Selbstverleugnung zu arbeiten, zu philosophischen Ludereien die ich für ganz unernst und spielerisch halten muß. Rhapsodien über Themata von andern und ungeheuer hoch-tönendes Zeug ohne innere Haltung. Ich habe an dem Jungen nichts mehr ändern können. Vielleicht wird er in U. S. A. irgend etwas Rechtes arbeiten, das ihn in besseres Licht stellen kann. Dies alles übrigens strikt unter uns, da wir uns doch seinerzeit über den Fall unterhalten haben.

Herzliche Grüße von Haus zu Haus Ihr

G. Scholem

24

[Chicago] 22.6.52.

Lieber Scholem! Ihr Brief vom 2.6. erreichte mich erst heute, nach der Rückkehr von New York (Institute of Jewish Theology). Ich werde Ihnen wohl morgen je ein Ex. meines *Hobbes* und meiner *Persecution and Art of Writing* für Sie und für die Hebrew University, und einige Ex. eines Aufsatzes über Philosophie der Geschichte für Sie, Rothenstreich, Pines zugehen lassen. Ihren Sendungen sehe ich mit Spannung entgegen – leider ist meine Kenntnis des modernen עברית [Iwrith] schändlich schlecht, so zwar, dass ich mich entschlossen habe, es wie eine fast fremde Sprache im Herbst zu lernen. – Über Pines bin ich natürlich sehr erfreut. Mein Gutachten war in keinem Punkt übertrieben. Er ist wirklich der einzige Lebende (von dem ich weiss), der etwas von m.a. licher jüdischer und arabischer Philosophie *versteht*. Der Rest besteht aus Antiquaren oder Apologeten. (Ich vergass, an I. Heinemann zu denken, der einer besseren Bezeichnung würdig ist). – Von Guttmann's angefangener Replik wusste ich durch ihn selber. Er schrieb mir vor

einigen Jahren (vielleicht sind es schon 8–10 Jahre her), dass er die Fortsetzung der Replik aufgegeben habe, weil ich selbst meinen in *Philosophie und Gesetz* exponierten Standpunkt aufgegeben hätte. Das ist insofern richtig, als ich öffentlich G.' These hinsichtlich der Identität von Vernunft und Offenbarung im M. A. zugestimmt habe, aber in meiner nunmehrigen Zustimmung ist meine frühere Ablehnung »aufgehoben«: ich habe mich s. z. s. gegen G.' gemässigten Rationalismus auf dem Weg über einen jüdischen Thomismus zum radikalen »Rationalismus« bewegt, bin also nunmehr auf dem rechten Flügel (denn die Rechte ist die Wahrheit, die Linke ist sinister, wie niemand besser als Sie weiss), während ich in *Ph. u. G.* auf dem linken Flügel stand: Guttmann immer in der Mitte. (Ich versuche *nunmehr*, zu einem gemässigten »Rationalismus« vorzudringen, der aber, fürchte ich, G. noch inakzeptabler wäre, als die beiden früheren Positionen). Wie dem auch sei, ich bin der Meinung, dass G.' Kritik immer noch höchst relevant ist. – Taubes angehend, so sind also meine schlimmsten Erwartungen bestätigt worden. Ich habe noch nie einen so *schamlosen* Ehrgeiz erlebt. Ob er je wird erzogen werden können? Besitzt er die Haut, die man haben muss, um geschunden werden zu können? ὁ μὴ δαρεὶς ἀνθρωπος . . . – Die Aussicht, Sie beide wieder zu sehen, ist höchst erfreulich.

Das jüdische New York, in dem ich für 3 Wochen gelebt habe, hat mir eine Idee gegeben, wie viel ich vermisse, indem ich dem Rufe nach Jerusalem nicht gefolgt bin. Aber ich muss, was ich angefangen habe, so gut ich kann zu Ende zu führen suchen. Et hic Dii et filii Jaacob sunt.

Lassen Sie bald wieder einmal von sich hören.

Herzlichst grüsst Sie beide im Namen von uns beiden

Ihr

Leo Strauss.

P. S. Ich habe Polotzky kennengelernt – er scheint im höchsten Masse sowohl respektabel wie scheu zu sein.

25

17. Dez. 1952

Lieber Strauss,
ich war den ganzen Sommer über im Ausland und als ich im November zurückkam, fand ich hier Ihre in Ihrem letzten Brief angekündigte

Sendung von 2 Büchern (in zwei Exemplaren) und dem Collingwood Aufsatz vor. Herzlichsten Dank – ich habe schon Gelegenheit gehabt in meinen Vorlesungen Ihr persecution Werk vorzuzeigen und anzukündigen, da ich mich gerade über den Sinn von Esoterik vernehmen liess. Das zweite Exemplar habe ich Rottenstreich überreicht, dem es doch wohl zugedacht war. Oder nicht?

Pines hat zu lehren angefangen. Ich erhoffe das Beste von ihm.

Was ein event. Wiedersehen angeht, kann ich Ihnen zweierlei vorlegen. Erstens: gibt es eine konkrete Chance, daß Sie als Gast für ein Jahr zu uns kommen und Philosophie (was Sie daran interessiert) lesen? Sie wissen, wir sind in dem Department in *großen* Schwierigkeiten. Als Gast können Sie englisch lesen. Gibt es *reelle* Chancen von Ihnen aus? Was wären die Minimalbedingungen?

Zweitens (umgekehrte Richtung!): es gibt eine Stelle im State Department, die sich unter irgend einem Act of Congress mit Austausch zwischen Israel und USA in Professoren befaßt. Die Universität hier hat für 1953/4 unter zwei zum Vorschlag zu bringenden Leuten auch mich vorgeschlagen. Dazu gehört, daß eine der von mir dem Rektor genannten Universitäten (wo ich Religionsgeschichte fände und etwas von meinen Sachen vortragen könnte) sich entsprechend interessiert zeigt – kosten tut die Sache die betreffende Universität nichts, da Onkel Sam zahlt (angeblich alles). Vielleicht ist in Chicago in dieser Richtung Interesse? In dem Fall müßte man von dort aus, wenn die Anfrage darüber aus Washington kommt, sich regen.

In beiden Fällen gibt es also Chancen für uns. (Von den Chicagoer Divinity School Leuten kenne ich nur Wach näher, an den ich aber von mir aus nichts darüber schreiben will.)

Von Ihrer theologischen Betätigung mit Finkelstein erwarte ich irgend welche Überraschungen. Von dem unbeschreiblichen Geschwätz von Heschel weniger. So viel »Stimmung« und »Erlebnissen« bin ich nicht gewachsen.

Alles Herzliche Ihnen beiden, auch von meiner Frau

Ihr

Gerhard Scholem

[Anlage – vermutlich zu diesem Brief]

Geh. Rat Goethe über Prof. Leo Strauß

I

In einem Briefe an C. J. L. Iken 27/IX/27
(Über den Helena-Akt von Faust II)

»Auch wegen anderer dunkler Stellen in früheren und späteren Gedichten möchte ich folgendes zu bedenken geben. Da sich gar manches (!) unserer Erfahrungen nicht rund aussprechen und direkt mitteilen läßt, so habe ich seit langem das Mittel gewählt, durch einander gegenübergestellte und sich gleichsam ineinander abspiegelnde Gebilde den geheimeren Sinn dem Aufmerkenden zu offenbaren.

Näheres über solche denkwürdige Zusammenhänge und wiederholte Spiegelungen werden Ew. Wohlgeboren in einem demnächst erscheinenden interessanten Werk von Leo Strauß finden, das den aufschlussreichen Titel trägt: »Persecution and the Art of Writing«. Mag der noch jugendliche Autor seine These auch etwas überraschend belegt haben – vor allem aus jüdischen Autoren der mittleren Zeitläufte, die ihm aus vielen Gründen so nahe liegen wie uns fern – so bleibt das Mitwirken solcher jüngerer Männer doch durchaus erfreulich, indem es von einer wachsenden Bildung zeugt und uns dabei zu einem frischen Gedeihen hinleitet.

Daß wir uns bilden, ist die Hauptforderung; woher wir uns bilden, wäre gleichgültig, wenn wir uns nicht an falschen Mustern zu verbilden fürchten müßten.«
Propyl. Ausgabe, 39, 223

II

An C. F. Zelter, 4/XII/27
(Über Scotts Napoleon)

»Durchaus bemerklich ist aber, daß er als ein rechtlicher bürgerlicher Mann spricht, der sich bemüht, in frommem gewissenhaften Sinn die Taten zu beurteilen, und sich streng vor aller Machiavellischen Ansicht hütet, ohne die man sich freilich kaum mit der Weltgeschichte abgeben möchte.

Wenn Dir, mein Teuerster, eigene Lieder und Liedertafel, wie ich Deine Singakademie lieber hätte genannt wissen wollen, einmal Zeit zu zwar nicht umfänglicher, aber einigermaßen schwieriger Lektüre lassen, so möchte ich Dich auf des jungen jüdischen Doktor Leo Strauß' einschlägige Studien über Hobbes und zur Philosophie der Politik überhaupt hinweisen. Ich habe vor kurzem auch den trefflichen Iken auf ihn aufmerksam gemacht. Freiheit ist da ein Hindernis: er hat den merkwürdigen spleen, neuerdings hebräisch zu drucken, zu dessen Verständnis Dir Deine aufgeklärten Berliner Jüdinnen wohl kaum Ersprießliches beitragen werden.

Und so fürder

G.«

(Schluß des Zitats. G. S.)

26

[Los Angeles] 458 South Catalina Street
Den 16.1.53.

Lieber Scholem!

Dank für Ihren Brief vom 17.12.52, der mich mit einiger Verspätung hier erreichte. Was zunächst Chicago betrifft, so habe ich mit Wach korrespondiert, der für Sie »die allergrösste Hochschätzung« hat und den Dean der Divinity School im Hinblick auf Anfrage von Washington Sie betreffend »alerted« hat. Er ist bereit, alles Weitere zu tun, was zweckdienlich wäre: nur darf es kein Geld kosten.

Was die umgekehrte Bewegung betrifft, so ist der Wille ausserordentlich stark, selbst die Begierde, doch hapert es sehr mit dem Vermögen. Ich meine, ich würde sehr teuer sein. Aus Gründen, die ich nicht darzulegen brauche, müsste ich meine Frau und Jenny mitbringen, was natürlich eine erhebliche Verteuerung sein würde. Vielleicht können Sie, wenn Sie in Chicago sind, zu Mächtigen redend, einen Austausch zwischen mir und einem Hebrew Univ. Social Scientist in die Wege leiten, so dass die zusätzlich aufzubringende Summe nur die Reisespesen wären. Ich bin in Geldsachen so unfähig, dass ich nicht einmal daran denken kann, mit irgendeinem Administrator über dergleichen zu reden.

Ich bin hier in Los Angeles als Visitor an der University of Judaism,

mittelalterliche Jüd. Philosophie unterrichtend. Ich studiere mit grösstem Interesse Albo's עקרים [Ikkarim], ein Buch, das nach meinem Herzen ist. Man kann Albo natürlich nicht mit Rambam vergleichen, aber er ist ein *höchst* schätzenswerter Mann, ganz im Geiste Rambams wirkend. Die Nähe zu Spinoza ist erstaunlich, nur ist alles mehr בכבוד [mit Würde].

Über Heschel ist kein Wort zu verlieren, ausser dass unseres Vaters Zoo nicht so vollkommen wäre, wenn es nicht in ihm auch Männer mit den Seelen von Backfischen gäbe – eine notwendige Konsequenz des גלגול [Gilgul/der Seelenwanderung], wie Sie zweifellos wissen.

Rotenstreich schrieb mir wegen eines Aufsatzes. Was ich ihm geschickt habe, kann er nicht gebrauchen. Leider habe ich nichts anderes zur Hand und kann auch nichts versprechen. *Sollte* ich im Herbst eine Public Lecture über Machiavelli halten, würde ich sie ihm geben. Aber er kann nicht damit rechnen. Bitte, sagen Sie es ihm.

Hoffentlich sehen wir uns im Herbst in Chicago. Ich hoffe, dass ich Sie dieses Mal von den Wahrheiten der natürlichen Religion überzeugen kann.

Herzlichst grüsst Sie und Ihre Frau im Namen von uns beiden

Ihr

Leo Strauss.

Die obige Adresse gilt bis ca. 8. März.

27

[Chicago] 19.3.53.

Lieber Scholem!

Sofort nach meiner Rückkehr habe ich die Frage meines etwaigen Urlaubs für 1954/55, bzw. meines Besuchs an der H. U. während 1954/55 mit meinen Vorgesetzten besprochen. Zufällig traf ich heute Dushkin, so dass sich die Situation weiter klärte. Also: die Sache ist durchaus *möglich*. D. h.: Sie würden die Reise für mich (+ Frau + Kind) + das *dortige* Gehalt bezahlen. Nach meiner Erkundigung bei unserer travel agency würde die Reise, nach den heutigen Sätzen, $ 3000.00 kosten. Auch Dushkin glaubt, dass die diesbezügl. Schwierigkeiten nicht unüberwindlich sind. Er sagte mir, dass ich 6–8 Stunden wöchentlich,

auf 3 (oder 2?) Kurse verteilt, zu geben hätte. Er sieht *die* Schwierigkeit darin, dass ich nicht hebräisch lehren kann. Ich muss betonen, dass ich das wirklich nicht kann und man dortigerseits auf englische Vorlesungen und Seminare rechnen muss. Die hiesige Universität muss sehr bald beginnen, zu wissen, was wird. Also lassen Sie mich, bitte, bald wissen.

Ich hoffe, Sie wissen, dass ich kein Philosoph bin: ich bin professor of political philosophy. Ich könnte also unmöglich Bergman's Kurse übernehmen. Mit Pines' Genehmigung würde ich dagegen vielleicht einiges aus der jüdischen m. a. Philosophie behandeln (z. B. ein Seminar über die שמונה פרקים [Acht Kapitel] würde mich sehr reizen).

Wie das berühmte alte Kavallerie-Pferd, das die Trompete hört, gestimmt, grüsse ich Sie beide herzlichst im Namen von uns beiden

Ihr

Leo Strauss.

28

[Chicago] May, 19, 1953.

Lieber Scholem!
Das ist herrlich. Ich erhielt die Einladung und ich nehme sie dankbar und beglückt an. Ich verspreche, sehr brav und ordentlich zu sein und keinerlei Anstoss zu erregen. Die Vorschläge betr. Vorlesung und Seminar sind *sehr* akzeptabel. *Vielleicht* werde ich das Seminar über Machiavelli und Spinoza halten. Lassen Sie mich nur rechtzeitig wissen, wann Sie die endgültige Information für den Katalog brauchen.
(Vom 12. Juni bis Anfang September lehre ich in Berkeley:

c/o Dept. of Polit. Science
The University of California,
Berkeley 4, Calif.).

Es bleiben nur noch zu regeln: a) die Details betr. die Reisekosten, und b) der grant of money, der benötigt ist, um den Teil des akadem. Jahres 1954/55 zu decken, den ich nicht in Israel verbringen werde, und um den laufenden Verpflichtungen hier (Wohnung, Versicherung etc.) nachzukommen. Aber ich bin sicher, dass alles dies zufriedenstellend gelöst wird.

Was *Ihre* Reise angeht, so haben leider weder Wach noch ich bisher etwas gehört.

In grösster Eile –

herzlichst Ihr von Haus zu Haus grüssender

Leo Strauss.

29

[Chicago] January 14, 1954

Dear Mr. Scholem:

Many thanks for your letter. My coming to Jerusalem is as certain as anything of this kind can be. I hope that health problems which I and my wife have will not render questionable all plans and even decisions we have made previously. If we make the trip we shall be in Europe from the second half of June until October. Let me have your travel schedule. Maybe we can meet in Europe and spend part of the time at least in the same place. I am sending today four reprints of an article of mine to Rotenstreich, one copy is for you, another for him, a third for Pines and the 4th for Ernst Simon. I addressed the reprints to Rotenstreich because I am not certain that they will arrive while you are still in Jerusalem.

Both my wife and I send both of you our most affectionate regards. Au revoir perhaps in Europe and certainly in Jerusalem.

Yours as ever,

Leo Strauss

30

London, 4.IX.54

Liebe Beide.

Als Sie Ihre Zeilen an uns schrieben, sassen wir grade in Zürich, vielleicht sogar bei Ihnen um die Ecke, die Kabala hat nicht ausgereicht um Sie zu erspüren! Wie schade! Wir hatten unseren Londoner Aufenthalt für 2 Wochen unterbrochen und waren in Ascona und auf der Rückreise, zwei Tage in Zürich. Jetzt bleiben wir hier bis zum 28.X. und dann über Paris und Zürich endlich nach Hause! Wir hoffen um den

25.XI. in Jerusalem zu sein. Ich brauche Ihnen kaum zu sagen wie sehr wir uns auf Sie Drei schon freuen. Die Jenny muss schon ein grosses Fräulein sein. Sind Sie vielleicht noch vorher in London?

Ich möchte Ihnen schrecklich gern was raten doch weiss ich nicht recht was. Das Einzige was mir einfällt ist, das[s] man in Jerusalem im Winter viel Wolle trägt.

Schreiben Sie bitte noch ein Wort über Ihre whereabout's.

Ich grüsse Sie alle herzlichst und hoffe auf ein schönes Wiedersehen.

Ihre

Fania Scholem

Wie schade daß wir nicht wußten daß Sie zugleich mit uns in Zürich waren! Und dabei haben wir dort den Zug versäumt, und 24 Stunden länger gesessen als geplant. Für alle Fälle gebe ich Ihnen unsere Londoner Telefonnummer, falls Sie etwa noch hier vorbeikommen (38, Queens Gate Terrace, S.W.7; WE Stern 0790).

Wann Sie eigentlich nach Jerusalem fahren, ist uns unklar, aber es ist sehr schade, daß wir nicht dort sind, um guten Rat zu liefern, der am Anfang ja immer gut ist und erwünscht.

Ich bemühe mich, den Urlaub bis zuletzt für meine Arbeit auszunutzen.

Alles Herzliche

Ihr Gerhard Scholem

31

[Chicago] October 27, 1955

Dear Scholem:

I have not written to you since I was ill, tired and/or busy, not because I have forgotten you and the Hebrew University. I would not write you today but for the fact that I received the following communication from a reliable source about Taubes. »At Harvard where he passed himself off officially as a visitor from the faculty of the Hebrew University (was he?) he was a scandal. The course announced in the enclosure turned out to be a long diatribe against the authoritarian Jewish God whom X was invited in to defend against the gnostic God of freedom (part Christian,

part Pagan) in two lectures on the end of the course. X could not help pointing out to the students that Taubes was engaged in a job of philosophical antisemitism and that ›heresy‹ had become a very negotiable term of approbation upon which Taubes was playing. His other courses in philosophy were, I am told by people in the department, a farce. In short, Harvard was happy to be rid of him.« I received this information because there were rumors that Taubes is angling for a job at Chicago. I shall refuse to see him when he comes here for a visit next month, but I am afraid that he will fool enough people to create a problem. If I could have a statement from the Hebrew University that Taubes had no right whatever to describe himself as associated with the Hebrew University, this would be very helpful to me. For this purpose, I would need back the enclosure. If you could let me have at the same time a copy of that famous letter you wrote him some time ago, I would be especially grateful.

Hoping to hear from you very soon and with kindest regards from all of us to both of you.

Affectionately yours,

Leo Strauss

32

3. November 1955

Lieber Strauß,
anbei schicke ich Ihnen das gewünschte Statement über Taubes' Status an der Universität Jerusalem, gezeichnet von Posnensky. Das sollte wohl genügen die Fakten klar zu stellen. Ob T. wohl auch in Princeton sich so angekündigt hat? Vielleicht lassen Sie einmal einen Assistenten den Catalogue von Princeton für das laufende Jahr nachsehen?

Uns geht es ganz gut und wir bereiten uns aufs neue Studienjahr vor. Sie haben ja jetzt Pekarskis dort der Ihnen auch ein bischen Israel Luft mitbringt. Ich bin vor 10 Tagen aus London zurückgekommen wo es sehr angenehm war. Ich habe noch nie eine Europareise bei so schönem Wetter gemacht, und alles wirklich sehr genossen.

Hoffentlich sind Sie alle gesund und munter und behalten von Jerusalem die guten Erinnerungen.

Herzliche Grüße von Haus zu Haus

Ihr

Gershom Scholem

33

[Chicago] October 18, 1957

Dear Scholem:
You must have entered by now the second half of your life. I saw from your reprint (Creation from Nothing) that you are entering it with full vigor and at the peak of your power. Of all your publications which I know, this one impressed me most, although important elements of your present argument were known to me from earlier publications of yours. But this time you do not speak chiefly or merely as a historian but criticize the Root of Orthodoxy itself. The only thing which still disturbs me (at least the only thing which I can mention without fear of making impossible further exchange) is your use of »myth.« Did Luria and the other heroes speak of »myths«? If they did not, as I assume, there is a problem in your using the term.

With best wishes.

Sincerely yours,

Leo Strauss

34

21. 11. 1957 ירושלים [Jerusalem]

Lieber Strauss,
soeben finde ich Ihren Brief vom 18. Okt. (nach meiner Rückkehr aus dem Ausland erst) und danke sehr. Meine 2. Lebenshälfte beginnt erst in 14 Tagen; das kann ja dann gut werden!

Über den Gebrauch von Mythos im Zusammenhang mit Kabbala und Luria habe ich meine Rechenschaft in den zwei Eranos-Vorträgen von 1949 und 1950 (»K. und Mythos« etc.) abgegeben, auch warum ich ihn im Zusammenhang mit Luria gebrauche. Ich sehe keinen andern bessern terminus technicus zur Bezeichnung der Denkstruktur die sich in Lurja äussert. Vielleicht irre ich, wäre dann für freundliche Polemik sehr dankbar und verbunden.

Inzwischen freue ich mich, dass »Schöpfung aus Nichts« Ihnen zusagt.

Alles Herzliche

Ihr G. Scholem

35

[Chicago] 3 November 1958

Dear Scholem:
This is only to tell you that I just asked my publisher to send you four copies of my book on Machiavelli. Would you be so good as to take one for yourself and to give one of the three copies to Rotenstreich, one to Ernst Simon and one to the Library of the Hebrew University.

I hope everything is going well with you and your wife. Everything is going reasonably well with us. I expect to see Pines in April and Adolf Fraenkel tonight.

As ever yours,

Leo Strauss

36

[Chicago] 23 March 1959

Dear Scholem:
You seem to think, and I believe rightly, that the time has now come for letting the cat – or rather her 10 invisible kittens – out of your old sorcerer's bag. I like the auras and the inaudible purrings of those of them of whom I have become aware, but they do not feel at home with me because I do not know with what to feed them, and even if I did, I am almost sure that I could not get the proper food for them. I myself am entirely comfortable with them because the dogs and hares which are my teachers had already taught me the exciting things with which your kittens are trying to tease me.

Where would people like myself have to begin in order to understand? What is the possible common ground which common ground must appear to you to be altogether »elementary« in Sherlock Holmes' sense of the term? »They desired a mystical Verklaerung of the Jewish people and the Jewish life.« »The Torah is the medium in which *all* beings know what they know.« What is the status of the Jewish premise in Jewish mysticism as compared with the different premises in different mysticisms? Is the remark page 214 bottom – 215 top meant to be the answer? This would hardly be sufficient. Or to put the same thing very

differently, what gives the certainty that a Who, as distinguished from a What, is »the last word of all theory«?

A matter of mere information -- what is »mystical nominalism«?

Affectionately and gratefully yours,

Leo Strauss

37

28 Abarbanelstr.
Jerusalem
21. 1. 1960

Lieber Strauß,
vor einer Woche erhielt ich zu meiner großen Freude Ihr letztes Buch What is Political Philosophy und habe schon ein ordentliches Stück darin gelesen. Ich bin sehr froh das Buch zu besitzen. Die Formulierung Ihrer Ansichten hat hier an vielen Stellen eine bewunderungswürdige Klarheit und die Notwendigkeit der Auseinandersetzung mit andern Autoren hat hier – und die meisten der Arbeiten oder doch ein großer Teil davon waren mir nicht bekannt – die erfreulichste Schärfe – in Definition Ihrer Position mit sich gebracht. Mit besonderem Vergnügen lese ich Ihre Buchbesprechungen am Ende des Bandes. Ich hoffe Ihnen in einiger Zeit den Vortrag über den Messianismus im rabbinischen Judentum senden zu können, der im nächsten Eranos-Jahrbuch erscheint und in dem auch ich mich um die klarste mir erreichbare Formulierung von Sachverhalten bemüht habe, die uns beide gleicherweise beschäftigen.

Mit herzlichsten Grüßen an die ganze Familie

Ihr alter und dankbarer

Gershom Scholem

38

[Chicago] 20 June 1960

Dear Scholem:
I am about to leave for the Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences, 202 Junipero Serra Boulevard, Stanford, California, and I plan

to stay there until September 1961. So there is no opportunity of our meeting in New York City. I am very sorry about this. Be so good as to address any mail in that period, especially regarding Pines, to my California address.

I am looking forward to your publications.

As ever yours,

L S

39

[Stanford] August 11, 1960

Dear Scholem,

I am grateful to you for your having sent me your essay on the messianic idea in Judaism. I see again that you are the only antiphilosophic contemporary – for you are consistent enough to be antiphilosophic – from whom I learn something with pleasure. This would not be possible if there were not an important sphere of agreement between us. This agreement showed itself in the identity of our diagnosis of Buber (»his soul is a morass«). More clearly stated, we agree that modern rationalism or enlightenment with all the doctrines peculiar to it and in all its forms (German idealism, positivism, romanticism) is finished. I own that I am not sure whether you are *completely* free of romanticism. By romanticism I understand the view that pre-rationalistic understanding in general or in this or that particular form is superior to the modern understanding but must no longer be understood in its own terms but in terms originating in modern thought (I am thinking of concepts like »myth«).

You were right in assuming that in my capacity as a political scientist I was especially interested in pp. 225–227. Surely Rambam was no »optimist.« I don't wish to say that he was sure that meanness and vulgarity will be coeval with man but he certainly believed that inequality will be coeval with man (I discussed this element of his messianology in my Revue des Études Juives article, 1936). I would go a bit further than you do on the top of page 232. On the basis of *Guide* I 2 regarding Adam's pristine unawareness of the noble and base I would say that the messianic age is not necessarily higher but rather lower than Adam's original state. One must also consider the persistence of the Law

in the messianic age and take this together with the depreciation of the Law (of all actions) in favor of pure contemplation. I mean this as a corroboration rather than as a criticism of your thesis. With cordial greetings,

As ever yours,

Leo Strauss

40

Jerusalem, 27. 10. 1960.

Lieber Strauss,
Zu meinem großen Vergnügen fand ich bei meiner Rückkehr aus der Schweiz Ihren Brief vom 11. August vor, der einen Tag nach meiner Abreise hier anlangte. Ich hoffe, Sie haben inzwischen auch mein Buch »Zur Kabbala und ihrer Symbolik« erhalten, das ich Ihnen vom Rhein-Verlag in Zürich zuschicken liess.

Ihre Komplimente an meine Adresse sind mit einem gewissen Mass von tongue in the cheek gegeben. Dass Sie mit Vergnügen von mir lernen, beruht auf Gegenseitigkeit. Dass Sie mich für einen antiphilosophischen Geist halten, kann ich nur soweit akzeptieren als sich das auf die Gegenstände meiner Bemühung bezieht. Sonst freilich bin ich nicht ganz abgeneigt, meiner historischen Betrachtungsweise gewisse philosophische Meriten zuzuschreiben, von denen ich Sie gerade durch meine lichtvollen Ausführungen über die messianische Idee zu überzeugen suchte. Ihre eigenen Ausführungen über Rambam werde ich nachlesen. Übrigens bin ich sicher, dass Ihnen die philosophischen und nihilistischen Implikationen des 2. Kapitels meines, hoffentlich inzwischen in Ihren Händen befindlichen Buches nicht geradezu entgehen können. Über Ihren oder meinen Begriff von Romantik und Mythos werden wir uns wohl schriftlich nicht leicht verständigen können. Vielleicht gibt es auch da eine Sphäre der Übereinstimmung, wie Sie sie mit so viel Vergnügen in der Identität unserer Diagnose des Phänomens Buber konstatieren.

Hat Finkelsteins Seminar Ihnen vielleicht mein soeben dort erschienenes Schmökerchen »Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition« zugeschickt? Sie verteilen es nämlich sehr gern und Postkarte genügt. Ich selbst habe noch keine Exemplare erhalten,

glaube aber, Ihren Namen auf die Liste der Empfänger in Amerika gesetzt zu haben, die Finkelstein hat. Ich bin übrigens nicht nach Amerika gefahren da Fania eine Gallenoperation in Zürich hatte und ich alles abgesagt habe. Sie ist inzwischen wieder auf den Beinen und erholt sich gerade in einem Sanatorium bei Jerusalem.

Ist es wahr, daß Ihre Tochter Jenny schon studiert? Wie und wo und was?

Alles herzliche

Ihr

G. Scholem

41

[Stanford] November 22, 1960

Dear Scholem:

I just finished reading your German book on the Cabbala and its symbolism. I do not have the first prints of the essays here but I have the impression that you have made considerable changes. However this may be, the union of the essays has a radically different and much greater effect. Never before have I been so deeply impressed by your thought. You even succeeded in warming and softening my cold and hard heart – especially by chapter 4 where you bring »home« to me your message by revealing the sources of such things as some smirot of erev shabbat [hymns of Sabbath eve] which I used to sing as a child in utter ignorance of their »background.« I understood perhaps for the first time the infinite attraction exercised by this deep and rich world, your home, which enigmatically and indissolubly unites the universal and the particular, the human and the Jewish – which transcends all moralism and punitiveness without disintegrating into aestheticism or the like. You are a blessed man because you have achieved a harmony of mind and heart on such a high level, and you are a blessing to every Jew now living. As a consequence, you have the right and the duty to speak up. Unfortunately, I am constitutionally unable to follow you – or if you wish, I too have sworn to a flag, the oath to the flag being (in the beautiful Arabic Latin created by some of our ancestors, which to Cicero would appear to be *in ultimitate turpitudinis*): *moriatur anima mea mortem philosophorum*. I understand why the thought of the philo-

sophers appears to you as poor, meager and sterile. For while what you say explicitly about the philosophers is not quite adequate (see 133 – how could Rambam have discussed in detail Razi's »pessimistic« view if evil were not »real«; how could providence as retribution be possible if evil were not »real«), it is indeed true that philosophy is as such beyond suffering, more akin to comedy than to tragedy, located on the moshav lezim [where jesters are wont to congregate]. But this is perhaps a minor point. The only difficulty which I still have concerns the truth. This difficulty is concealed, I suspect, by the terms »myth« and »symbol«: it may be that certain things can properly be said only mythically or symbolically but this presupposes a non-mythical and a non-symbolic truth on the ground of those things. You yourself, I suppose, would not say that the assertion »God is« is a myth, or that God is a symbol. It may be that mystical experience confirms a particular religion – but, as you admit, it confirms every religion (26 f.). The preference given to any one religion is due to initial *belief* as distinguished from mystical experience (p. 17 lines 12 and 19 – »are confirmed« and »seem to be confirmed« is a gem). What remains as common to all the experiences in question is a pure x or apeiron or Nothing or the inarticulated; every articulation is questionable (cf. 20 and 103). Our disagreement affects our views regarding the function of history. You in fact try to understand the cabbalists better than they understood themselves. (cf. 129, end of paragraph). Hence you act very philosophically in regarding their teaching as passé (158). I believe you, that they were not conscious of what they were doing. This is to me the most obvious difference between them and the Rambam. The parallels between your friends and the great eagle are indeed amazing: e. g. 96 (the critique of the mitzvot) but also as regards »paganism« or, as Rambam, who knew what he was doing, says, »Sabeanism.« (For purely antiquarian reasons I was interested in the quotation on p. 56 which reminded me of Rambam's scattering of the rashe paraquim [chapter headings].) Your justification in your letter to me includes the sentence that the »philosophic and nihilistic implications« of your second chapter were not likely to escape me. As you see from what precedes, indeed they did not. I was very much impressed by them and confirmed in what a simple man would describe as apiquorsut [radical unbelief]. Still, you confirm my diagnosis of you by using »philosophic« and »nihilistic« synonymously: what you call nihil, the falâsifa call physis. Period.

A very minor point: p. 231 line 7–8 – is there not something wrong

here? If not, will you be so good as to let me know so that I can enter your authentic interpretation into my copy? In conclusion, I compliment you on the particularly well done ambiguous sentence at the end of the paragraph on p. 8 which is in a way repeated on 142 bottom – 143 top.

I wrote to Finkelstein's institute about your »Jewish Gnosticism«* and they are going to send it to me. We were sorry to hear of the illness of your wife and glad that she is on the mend. It is indeed true that Jenny is already a student. During the present year she is studying at Montpellier. Her chief interest for the time being is Greek and she happens to be taking a course on Aristophanes' Clouds, i. e. the work on which I am preparing something. Thanking you cordially for your beautiful book I am,

As ever yours,

L S

* It just arrived.

42

[Chicago] March 15, 1962

Dear Scholem:

Pines' translation of the Guide has gone to the printer together with my introduction. Everything depends now on Pines finishing his introduction. He promised to finish it in the near future but he is rather vague as to what he understands by the near future. I am greatly worried. He said something about the unsatisfactory state of his health. Is he genuinely ill or is he a hypochondriac? Would you do me the very great favor to find out when I can expect his introduction. I do not wish to hurt his sensitivity and I know that you are much more delicate in these matters than I am. The sooner I receive a reply from you the more I and everyone anxious to see the new translation in print will be grateful to you.

As ever yours,

Leo Strauss

43

Jerusalem, 26th March 1962

Dear Strauss,
Thank you for your letter of March 15th. I very much doubt whether I shall be able to help you to accelerate Pines' tempo in finishing his introduction. He doesn't favour me with his confidence and I have to be very careful in enquiring about the progress of his work. He reacted very bitterly when once I ventured a remark about the way he was publishing his studies. He has a first-rate mind but a difficult temper, at least as far as I am concerned. I think he was indeed not quite well this winter and at any rate, he looks terrible, having lost half of his weight on his own or his doctor's initiative. He certainly overdid his Abmagerungskur. That in addition he is also a hypochondriac, is clear. All I can do is to ask his cousin to invite me together with him and then casually bring up the topic you want to clear up. In case I have anything to report, I shall let you know. I am as anxious as everyone else to see the new translation published. How far did you let the cat out of the bag in your own introduction?

A few months ago I published a piece in Commentary about Buber, which I would have liked you to read. But I had no copies and I trusted that you would see the blasted thing anyway. It is something after your own heart I am sure. It can qualify in a way for your next edition of »Persecution and the Art of Writing«. Do you agree? When will we next see another folio from your own hand?

With cordial regards

As ever Yours,

Gershom Scholem

44

[Chicago] May 4, 1962

Dear Scholem:
Only today could I get hold of the issue of *Commentary* in which your critique of Buber appeared. I was very pleased to read your criticisms. Although I know hardly anything of this individual or from him, the

little bit I know always repelled me; the contradiction between claim and reality, between Goldschnitt and humility, between the pretense to have understood the one thing needful and the complete inability to come even within hailing distance of it – and all this of: »success.« You enabled me to understand better my dislike: this contempt for »theory« or »teaching« as linked up with his »democratism« and his »worldliness.« You surely did a useful and necessary job; I regret that in doing so you did him much too much honor.

Did you discover anything about the fate of Pines's introduction to his translation?

I plan to bring out an English translation of my book on Spinoza, and to supply it with a Preface. The preface will come as close to a autobiography as is compatible with propriety. I plan to take up Cohen's critique of Spinoza.

With kindest regards.

As ever yours,

Leo Strauss

45

[Chicago] November 21, 1962

Dear Scholem:

I am very grateful to you for having sent me your book on the mystical shape of the deity. I was again filled with admiration for your thought, although the subject matter is somewhat more remote from the field of my immediate interest than that of your last book. I am simply in the position of someone who has to learn, i. e. I have almost nothing to say about the details of your book. I was particularly interested in what you say on pages 154 and 169, i. e. about the inadequacy of the neo-Platonic One and the emanation to what the cabalists wish to say. Yet is something like this »undialectical« doctrine not necessary in order to secure the *basis* of the theosophy, as a kind of demonstration of the existence of God? Did not Abulafia say somewhere that the mystics start where the philosophers leave off, which would seem to imply that they cannot start if the philosophers have not laid the foundation? – Your argument on page 204, top, is not quite convincing to me; cf. *Philosophie und Gesetz*, page 78. Is the explanation of Rambam's uneasiness

not his awareness of the innovation? Does not all pseudepigraphy also presuppose such an awareness? – The contradiction (if it is a contradiction) regarding punishment in the other life and through migration of the souls occurs already at the beginning: the myth at the end of Plato's *Republic*. – As for the rehabilitation of Cain (page 223), it might be worthwhile to consult Narboni on *Guide* II 30 (Goldenthal 41 b). – I would be very grateful to you if you would let me know whether there is a cabalistic teaching regarding the noble lie.

Repeating the expression of my thanks, I remain

Yours very cordially,

Leo Strauss.

Greetings from both of us to both of you.

46

Jerusalem, den 28. November, 1962

Mein lieber Strauss,
Schönen Dank für Ihren Brief. Ich freue mich, dass Sie meine, reichlich abstrusen Gegenständen gewidmeten tiefsinnigen Erörterungen mit Gewinn lesen. Über solche Abstrusität kann der Leser Ihrer Einleitung zur englischen Übersetzung der »Religionskritik Spinozas« nicht klagen, welche ich bei meiner Rückkehr hier vorfand und höchst begierig verschlang. Selten haben Sie wohl Merkwürdigeres geschrieben. Ich betrachte es als eine intellektuelle Autobiographie von Ihnen, wo sich ein Abenteuer des Geistes (und dessen Scheitern) an das andere schliesst. Das einzige, was ich daran auszusetzen haben, ist, dass Sie einige Stadien Ihrer Autobiographie darin zu überspringen scheinen. Die Leser, die von Ihnen weniger als ich wissen, besonders die armen Amerikaner, die von Tuten und Blasen wenig gehört haben, werden von Ihrer Lektüre wohl bass erstaunt sein, auf Englisch baffled. Kommt das wirklich in den Druck hinein? Vorläufig hebe ich die Kopie des Manuskriptes fein säuberlich auf, denn wer weiss, ob Sie das Manuskript nicht im letzten Moment »als Apokryph erklären«, also in einem Söller oder Keller verbergen, wie für so leicht anstössige Literatur seit jeher üblich war.

Für Ihren Hinweis auf Narbonis Rechtfertigung des sinisteren Charakters von Kain bin ich sehr dankbar. Leider kann ich Ihnen aber

meinerseits keine schönen Nachweise über unbekannte kabbalistische Lehren regarding the noble lie liefern. Natürlich möchte ich das auch gern, will mich aber, so nah das sogar in diesem Fall läge, nicht der Pseudepigraphie schuldig machen.

Gegen Ihren Einwand zu meiner Bemerkung S. 204 möchte ich erinnern, dass Ramban das Buch Bahir, wo ja diese Lehre vorgetragen wird, offensichtlich wirklich für einen echten alten Midrasch gehalten hat, was er in einem gewissen Sinne ja auch wirklich war.

Mit herzlichen Grüssen, auch von meiner Frau,

stets Ihr,

G. Scholem

Wo steht Jenny jetzt im Studium der Weisheit?

47

[Chicago] December 6, 1962

Dear Scholem:
Your letter of November 28 intrigued me somewhat. Should I understand it as an extremely polite and reserved counsel not to print my Preface? Is there anything in it which could be regarded as offensive by people who are decent and not completely stupid? Be so good as to let me know. You do say that your only criticism is that I seem to omit some stages of my autobiography. Well, I omitted in a way everything which comes after 1928, and I thought I had made this clear. As for my question addressed to you I thought I am now entitled or obliged to speak up. When studying Hobbes, I observed that what he said and did not say was a function of the heresy laws obtaining at the time of publication of his various works. But then I saw that in one of his works published at a time of considerable restriction he was more outspoken than ever before. I was baffled until I noted that this book was published when he was already very old, with one foot in the grave and I learned that this condition is conducive to courage. As for me I have had my first two heart attacks, Ergo.

Jenny is studying at the University of Chicago, comparative literature, i. e., for the time being Greek and French. It is good to have her here.

Cordially yours,

Leo Strauss

48

Jerusalem, den 13. 12. 1962

Lieber Strauss,
Im glücklichen Besitz einer Sekretärin kann ich gerade Ihren soeben angekommenen Brief beantworten und so die Besorgnisse, die sich düster über Ihr Herz gelegt zu haben scheinen, ob ich auch mit der Drucklegung Ihres autobiographischen Vorwortes zu dem alten Ketzer Spinoza einverstanden bin, zerstreuen. Meinen Segen haben Sie, ohne Zweifel, und vermutlich werde ich mit vielleicht fünf oder sechs anderen Lesern, die wohl kaum ein hessisches Minjan erreichen dürften, den einzigen legitimen Nucleus der Leser dieses Opusculums bilden. Denn Sie werden doch kaum grosse Illusionen haben können, dass diese Seiten für amerikanische Leser so gut wie undurchdringlich sein dürften. Aber selbstverständlich, wenn es eine Institution gibt, die das zu drucken bereit ist, so sei sie gepriesen. Was mich begeistert, ist dass Sie überhaupt bereit waren, solche Seiten zu Papier zu bringen. Jetzt aber, angesichts Ihres Satzes über Hobbes und das hereinbrechende hohe Alter, verstehe ich alles. Ich werde also mein Exemplar auf Eis legen, bis der gedruckte Band erscheint. Bis zu meiner eigenen Autobiographie, die auch nicht ohne sein dürfte, hat es noch gute Zeit. Die meisten deutschen Juden, die jetzt ja häufig Erinnerungen und dergleichen verfassen, schreiben völlig gottverlassenes Zeug. Wir haben da also so etwas wie eine Mission. Aber gegen Missionen bin ich nun einmal misstrauisch. Darin weiss ich mich übrigens einig mit Ihnen. In diesem Sinne empfehle ich mich der gesamten Familie zu Hanuka, welches ich in Tiberias absolvieren will, an der palästinensischen Riviera.

Mit herzlichen Grüssen,

Ihr G. Scholem

49

[Chicago] November 1, 1963

Dear Scholem:
I just received your letter of October 28. Your silence seems to indicate that you did not receive the copy, which I had sent to you months ago,

of the English translation of the *Guide of the Perplexed*. This would be a great shame. Or do I misconstrue your silence? I did receive your Eranos paper on tradition, and I wrote you about it. I am looking forward to receiving your »Judaica.«

As ever yours,

Leo Strauss

50

6. Nov. 1963

Dear Strauss,

Many thanks and gratulations to you for the Moreh-volume which has finally arrived which is to say: been discovered, after wandering about for a long time in some undisclosed cache of the Hebr. Univ. post-office. I am so glad that this masterpiece is now available in such an admirable work of cooperation as yours' and Pines'. The two introductions will make the subject of an attentive reading by the old Cabalist rationalist of Jerusalem!

»Judaica« has been dispatched to you as registered printed matter two days ago, but will reach you only by surface mail.

I am sorry to say that no letter from you concerning tradition has been found in my mail. What a pity. May I suggest that you write in future not to the University but to my *private* address: 28 Abarbanel Rd.

With cordial greetings

yours

Gershom Scholem

51

[Chicago] December 15, 1963

Dear Scholem

Let me thank you for your Judaica. I read it immediately with the deepest interest. I had known some of these essays. The greatest surprise to me was the one on the star of David. What an extraordinary story. I

was moved by your handwritten dedication. If I did not fear to appear as if I regarded myself as an actor, I would quote »he who has satisfied the best men of his generation . . .«. But let me say a few words about your sitra achra, your admiration for Buber. I have not overlooked the qualifications but it is still too much for me. I always loathed him and I still loathe him. I always sensed the absence of the genuine (e. g. page 174, first paragraph: what has all this to do with his own life?) The utmost I might be willing to grant is that he is a first-rate perfumer. His absolute indifference to historical truth is perhaps the clearest symptom of his lack of intellectual honesty which shows itself in his uncontrollable drive for acclaim and his showmanship. If I am not altogether mistaken he is a good example of what my teachers called »priestcraft« for they meant of course that this kind of deceivers is also deceived.

I have some difficulties with what you say about Maimonides. On page 64 you say that the end of the individual life leads the soul to the threshold of the longed for final state; you imply that according to him there is immortality of the individual soul; I am almost certain that this implication is not justified. On page 66 you say that the Messianic restoration which is not connected with any notion of a progress toward redemption, is and remains a miracle; but consider his treatise on resurrection ed. Finkel section 33: the Messianic era the natural consequence of the progress of civilization. On page 48, line 17–20, cf. *Guide* I 2.

Repeating the expression of my cordial thanks, I am as ever,

Yours,

Leo Strauss

52

Jerusalem, January 7th, 1964 [Durchschlag]

Dear Strauss,

Many thanks for your letter of December 15th, 1963. The passage from the treatise on Resurrection war mir nicht gegenwärtig. Perhaps the Hebrew translation, which alone I had read, has a different text or wording? As to the immortality of the individual soul, I took no side and I am quite willing to consider the possibility that his belief in immortality referred to something wider than the individual soul. But this is not

essential for my point which of course is the emphasis on the anti-apocalyptic train of thought in Maimonides.

That you should call my admiration for Buber my sitra achra, is to be taken with many grains of salt. I have had many more complaints of the reverse and you are the first intelligent reader to reprimand me in this direction. I flattered myself to have said the truth and even the whole truth in rather a polite form, which, believe me, was not an easy task at all. Your definition of the old master as a first-rate perfumer has much to recommend it and I shall go on quoting you on this score, at least in esoteric circles.

Many cordial thanks,

As ever yours,

[Gershom Scholem]

53

Jerusalem, June 12th, 1964 [Durchschlag]

Dear Strauss,
Let me thank you cordially for your last book on Political Philosophy, which your editor sent me last week. I see that you are going to write a complete commentary on all the classics of political philosophy which I assume cannot be too numerous in your opinion. I will have a hard time trying to master this last one, although I promise myself much diversion from the chapter on Tukydides. I am sorry that I cannot yet reciprocate with something substantial of my own.

There is a chance that my wife and I shall be for some short time in New York, first around the beginning of October and then between 10th and 20th of the same month. If there is any chance of your being around in New York at this time, it would be a wonderful thing to see you then. We cannot stay longer because I have to go back to my last year at the University.

Cordial greetings to all of you,

As ever

Yours,

[Gershom Scholem]

54

[Chicago] Den 7. August 1965.

Lieber Scholem! Verehrungswürdiger Scholem!
Ich schreibe diese Zeilen unter dem frischen Eindruck Ihres Briefes über den Schwindel vom deutsch-jüdischen Gespräch: niemand ausser Ihnen kann diese wichtige und traurige Wahrheit so *völlig* anständig-angemessen sagen. Ich danke Ihnen, auch im Namen meiner Frau, von ganzem Gemüt.

Meine zufriedene Bewunderung wird in gar keiner Weise durch die Tatsache vermindert, dass ich die Liebe zum deutschen Wesen nie geteilt habe. Davor hat mich meine Herkunft aus dem hessischen Landjudentum bewahrt. Ich mochte die hessischen Bauern, die immer antisemitisch wählten, ganz gern – mit der selbstverständlichen Voraussetzung, dass, wie es ein alter Dorfjude, der uns, als wir für unsere Mutter שבעה [Sieben, die 7 Tage der Trauer] sassen, besuchte, ausdrückte, ein גוי [Goi] kein אמונה [Treu und Glauben] hat. Später zogen mich im allgemeinen die grossen Franzosen und Engländer mehr an als die grossen Deutschen. Erst seit 1945 or so hat sich dies geändert. Inwieweit darin Selbstschutz lag, will ich nicht untersuchen.

Herzlichst
Ihr
Leo Strauss.

55

[Chicago] September 9, 1965

Dear Scholem,
As soon as possible after my return to Chicago I talked to Rabbi Pekarsky's successor about my wish to see you next spring, and I learned from him that he has already begun to get an invitation to Chicago for you. I am looking forward with eager anticipation to seeing you here.

I got your article on Benjamin from our Library. I read it at once with the greatest interest but with very imperfect understanding. I hardly knew more of him than that he was a man of extraordinary seriousness and perfect integrity. His »substance« which had escaped me is de-

scribed by you as »metaphysics.« It is not clear to me what you mean by this. Perhaps it would help me if I knew how Benjamin saw me.

With kindest regards from both of us to both of you,

As ever yours,

Leo Strauss

56

[Chicago] March 16, 1966

Dear Scholem,

The Divinity School at this University is very eager to invite you for a lecture. The Dean would gladly telephone you but he would have to know where and when to reach you. Eliade will be here only until April 1. He would be delighted to meet you but I suppose you could not come at the time when he is still here. The Hillel Foundation at the University of Chicago would also like you to give a lecture. Rabbi Vogel, I hear, waits for news from you. The latest date for a lecture at the U. of C. would be the middle of May. Why do you not give me a ring as soon as you can make it, at any evening? My telephone number is: Fairfax 4-5176. With cordial greetings from both of us to both of you,

As ever, yours,

Leo Strauss

57

[Chicago] 5. 11. 1966.

Lieber Scholem!

Leider hatte ich keine Gelegenheit, Sie über einige Dinge zu befragen, die ich vielleicht nur im Gespräch mit Ihnen hätte klar bezeichnen können. Heute nur dieses: Haben Sie irgendwo die Art intra-kabbalistischer (oder intra-mystischer) *Auseinandersetzung* behandelt? In Ihren *Major Trends* zeigen Sie die grosse *Mannigfaltigkeit* der mystischen Lehren auf – d. h. doch dass sie sich irgendwo *widersprechen:* an was appelliert Mystiker B, um seine Lehre derjenigen des Mystikers A vorzuziehen? Was für *Argumente* (if any) werden gebraucht? In Ihrem Jewish Ency-

clopaedia Aufsatz sprechen Sie davon, dass in gewissen Punkten die Behauptungen der Mystiker sich aller Kontrolle der Ratio entziehen: was entzieht sich *nicht* der Kontrolle der Ratio und wie wirkt sich diese Kontrolle in dem, was sie *sagen*, aus? –

Wir haben uns sehr gefreut, Sie wiederzusehen, und freuen uns, Sie bald wiederzusehen.

Herzlichst Ihr

Leo Strauss.

58

[Chicago] Den 7. August 1967.

Lieber Scholem!
Wir hoffen, dass Ihrer Frau Genesung stetig fortschreitet und sie bald wieder völlig hergestellt sein wird.

Was das Hexahemeron angeht, so kenne ich niemanden, der nicht in Bewunderung für Israels Wehrmacht und deren Führung erfüllt ist. In Anbetracht der Masslosigkeit von Israels Feinden scheint eine massvoll-bescheidene Haltung Israels nicht am Platze zu sein. Ist der Unterschied zwischen einer intelligenten moralischen Politik und einer intelligenten nicht-moralischen Politik grösser als der zwischen einer, die weinend tut, und einer, die nicht weint? Die missglückte Grammatik dieses Satzes hat ihren Grund in einem gewissen Zartsinn meinerseits. Ich habe unsere שבת [Sabbat] – Nachmittag-Unterhaltung in Ihrem Hause in Jerusalem betreffend Jabotinsky nicht vergessen.

Ihre Äusserung über Buber ist ein Meisterstück. Ich bin geneigt zu glauben, dass hier nicht nur Sie, sondern die Justitia mit ihrer Waage sprechen. Zugleich haben Sie mich, der dieser Belehrung sehr bedurfte, belehrt. Ich war geneigt zu glauben, dass Bubers Verdienst sich darauf beschränkte, das Judentum salonfähig gemacht zu haben, es mit eleganterem Goldschnitt als dem, der die Rödelheimer Machsorim ziert, versehen zu haben. Insbesondere dachte ich, dass seine »Kehre« im Jahr 1921 (or so) dem Eindruck und Einfluss Rosenzweigs zuzuschreiben sei. In einem Wort: ich sah nur das Unechte, Gemachte. Sie sehen diese Seite besser als ich, und zwar darum, weil Sie die andere in und mit ihr sehen. Ich danke Ihnen herzlich.

Was meine Bemerkungen über Jerusalem und Athen angeht, so

werden Sie wohl inzwischen die vollständige Fassung derselben erhalten haben. Ich bitte Sie, die Bemerkungen in dieser Fassung nochmals zu lesen und mir Ihre Kritik mitzuteilen. Sobald ich dazu gekommen bin, Ihre Äusserungen über die Strafe im Judentum genau zu lesen, werde ich Ihnen schreiben, falls ich etwas dazu zu sagen habe.

Herzlichst grüsst Sie beide im Namen von uns beiden

Ihr

Leo Strauss *P. T. O.*

The things you discuss in »Le mythe de la peine« and I in »Jerusalem and Athens« have been discussed by me in my book on Aristophanes. Have you ever read it?

59

[Chicago] 8-13-1967.

Lieber Scholem!

Ihnen ist gelungen, was noch niemandem gelungen ist: in mir ein gewisses Interesse an Buber zu erregen. Infolgedessen habe ich Ihren Aufsatz »Martin Bubers Deutung des Chassidismus« wiedergelesen. Ich verstehe eines gar nicht: er hätte Ihnen doch erwidern können, dass es ihm nicht um Geschichte, sondern um Deutung, d. h. (mit Heidegger zu reden) »schöpferische Verwandlung« des Chassidismus zu tun sei; infolgedessen sei es ihm ganz gleichgültig, welche Schlacken oder Eierschalen rabbinischer oder theosophischer oder gnostischer Provenienz dem Chassidismus anhaften: das sei das Tote am Chassidismus. Warum hat er diese einfache und klare Antwort nicht gegeben? War es kleinliche Rechthaberei? Oder war es die Folge einer radikalen Unklarheit? Für Aufklärung wäre ich Ihnen dankbar.

Herzlichst Ihr

Leo Strauss.

60

786 A. Fair View Ave.,
Annapolis, Maryland 21403.
Den 8. März 1970,

Lieber Scholem!
Dieser Brief ist veranlasst durch einen Brief von Alan Bloom, aus dem hervorgeht, dass Sie sich meiner noch erinnern. Ich bin in gewissem Sinne schon gestorben: eine Krankheit nach der anderen, demgemäss äusserste Restriktion meiner Arbeitspläne auf das Wenige, das ich noch unter Dach und Fach bringen kann und infolgedessen Unzufriedenheit oder Unbehagen. Ich war daher nicht erstaunt, seit meinem Weggang von Chicago nichts von Ihnen zu hören. Dabei müssen Sie doch einiges Erhebliche in englisch oder deutsch publiziert haben, ohne es mir zu schicken. Das Letzte, was Sie mir schickten, war Ihr elogium von Buber. (Angeblich hat Ernst Simon darauf geantwortet. Wenn das wahr ist, könnten Sie ihn in meinem Namen bitten, mir eine Kopie zu schikken?)

Unabhängig von Bloom's Brief habe ich in letzter Zeit viel an Sie gedacht, da ich Benjamins Briefe las. Ich verstehe nunmehr sowohl Sie als auch Benjamin erheblich besser als zuvor. In Ihrer Kritik an seinem etwas spielerischen Marxismus haben Sie natürlich recht. Was Benjamin ernstlich intendierte, ist in einer radikaleren und klareren Weise, wie mir scheint, von Heidegger ausgeführt worden und so vielleicht ad absurdum reduziert worden.

Kommen Sie wieder einmal hierher? Ich möchte Sie gern noch einmal sehen!

Herzlichst der Ihrige

Leo Strauss.

61

786 A Fair View Ave., Annapolis, Md. 21403.
Den 19. März 1970.

Lieber Scholem!
Haben Sie herzlichen Dank für die Zusendung Ihrer Reuchlin-Rede. Ich hatte gehört, also nicht eigentlich gewusst, dass Sie den Reuchlin-Preis

erhalten haben. Nun weiss ich es. Ich gratuliere Ihnen herzlichst, auch im Namen meiner Frau.

Alles, der Text sowie die Photographie, ist höchst angebracht – insbesondere die Bemerkung über Sie im Jahre 1938. Es versteht sich von selbst, dass Ihre Rede mich und wohl alle Leser im höchsten Masse belehrt.

Nochmals herzlich Dank seitens

Ihres

Leo Strauss.

62

Jerusalem, 6. 4. 1970 [Durchschlag]

Lieber Strauss, ich habe mich sehr über Ihre beiden Briefe vom 8. und 19. März gefreut. Ich habe wirklich sehr lange den Kontakt mit Ihnen verloren, seitdem ich von der Post meinen Dankbrief an Sie für Ihren wunderbaren Aufsatz in der Festschrift zu meinen Ehren als unbestellbar zurückerhielt. Ich hatte ihn nach Clairemont gerichtet und hörte dann, Sie seien tief enttäuscht weggegangen, weil die Verhältnisse dort nicht so waren, wie Sie erhofft hatten. Aber ich wusste lange Zeit nicht, wohin Sie eigentlich gegangen waren und dachte immer, es würde sich schon eine Gelegenheit ergeben, wieder nach Amerika zu kommen und Sie dort zu treffen. Erst im letzten Winter hörte ich, dass Sie sich nach Annapolis zurückgezogen haben. Es freut mich nun sehr, dass wir beide unabhängig voneinander brieflich und literarisch an einander gedacht haben. Ich werde sehen, was ich von meinen Sächelchen aus den letzten Jahren zusammenkratzen und Ihnen schicken kann, denn Sie können sich denken, wie sehr mir an Ihnen als einem eindringenden und wahrhaft treuen Leser gelegen ist. Ich brauche Ihnen nicht zu versichern, wie sehr das Umgekehrte auch von mir als Ihrem Leser gilt! Vor allem aber will ich Ihnen ausser allen guten Wünschen für Ihre und Ihrer Frau Gesundheit sagen, dass ich es für sehr wahrscheinlich halte, dass wir beide, meine Frau und ich, im September und Oktober etwa 6 Wochen in den Staaten sein werden, ich wohl in Princeton im Institute und meine Frau in New York. Sie können sich denken, dass ich mit Vergnügen eine Gelegenheit ergreifen werde, Sie in Annapolis zu besuchen, vielleicht unter dem Vorwand eines kleinen Vortrags. Die Absicht meiner Reise ist,

den englischen Text der Übersetzung meines Wälzers über Sabbatai Zwi, die in Princeton University Press erscheinen soll, vor der Drucklegung aufmerksam durchzusehen. Irre ich nicht, so ist ja Princeton kaum mehr als zwei Stunden von Baltimore entfernt. Das wäre also vom Himmel geradezu gnädig eingerichtet. Nehmen Sie diese Zeilen also in alter Freundschaft und mit herzlichen Grüssen und Wünschen für ein Wiedersehen auf.

[Gershom Scholem]

63

786 A Fair View Ave., Annapolis, Md. 21403.
Den 29. April 1970.

Lieber Scholem!
Ihre reichliche Gabe ist glücklich in meine Hände gekommen, und ich habe sie fasziniert genossen. Ich habe noch nie so klar Ihre Vielseitigkeit gesehen und sie so tief bewundert wie jetzt. Mit wie leichten Füssen landen Sie in den polaren Gegensätzen des Antiquars und des Feuilletonisten, ohne je spielerisch zu sein oder sich in חכמות [Taschenspielertricks] zu ergehen. Wie gründlich, wie ernst, und zugleich welcher Meister der synthèse (das letztere vor allem in »Judentum im Mittelalter«). Und wie weit überragt Ihre Publizistik (in »Juden und Deutsche«) alles andere, was ich je darüber gelesen und gehört habe, in unserer Generation und in den Generationen vor uns. (Ich betone dies gerade darum, weil ich in dieser Sache als geborener hessischer Landjude u. dgl. m. anders empfinde und wohl auch denke als Sie.) – Es ist eine hohe Auszeichnung für mich, dass Sie mich zu Ihren Freunden zählen.

Ich habe die zuständigen Instanzen hier darauf hingewiesen, dass Sie u. U. hier einen Vortrag halten könnten. Ich bin jedenfalls sehr »ängstlich« Sie wiederzusehen.

Eben erhielt ich die advance copies meines Büchelchens über Xenophons *Oeconomicus*. Bei erster Gelegenheit werde ich Ihnen ein Exemplar schicken oder geben (ich vermute, wenn ich es schicke, was jetzt, soweit ich weiss, nur by surface mail möglich ist, wird es Sie nicht mehr in Jerusalem erreichen.)

Dass Ihnen mein Beitrag zu Ihrer Festschrift gefallen hat, war für mich erfreulich zu vernehmen. Jedenfalls in einigen Ihrer Verneinungen

stimmen Sie ja wohl mit dem Rambam überein, wie ich wieder aus Ihrem Aufsatz über Sin as Punishment sah.

Herzlichst grüsst Sie beide im Namen von uns beiden

Ihr

Leo Strauss.

64

Jerusalem, 29. 6. 1970

Lieber Strauss,

ich danke Ihnen herzlich für die Zusendung Ihres Buches über den Oeconomicus des Xenophon, die ich bei meiner Rückkehr nach Israel vorfand. Ich muss die Lektüre etwas aufschieben, weil ich daran gehen muss, meinen Eranos Vortrag über die Sprachtheorie der Kabbala vorzubereiten.

Ich hoffe sehr, dass wir uns in Amerika treffen. Ich werde am 8. September in Princeton eintreffen, wo ich etwa bis zum 10.–15. Oktober bleibe. Wenn sich Ihr College entschliesst, mich zu einem Vortrag einzuladen, würde ich ganz gern mit Fania zusammen hinkommen. Vielleicht geben Sie mir auch einmal Ihre Telephonnummer, sodass wir direkt kommunizieren können, falls Sie nicht vorziehen, mir c/o Institute of Advanced Studies zu schreiben.

In Jerusalem bin ich bis zum 15. August. Hoffentlich erlauben die politischen Verhältnisse, die ja düster genug sind, unsere Reisepläne zu verwirklichen.

Inzwischen alles Herzliche und Grüsse von Haus zu Haus

von Ihrem

Gershom Scholem

65

786 A Fair View Ave., Annapolis, Md. 21403.
July, 7, 1970.

Lieber Scholem!

Ich habe sofort mit dem Dean über Ihren Vortrag gesprochen. Es scheint keinerlei Schwierigkeiten zu geben. Könnten Sie über ein broad subject

sprechen, etwa »Was ist Mystik« oder »Was ist jüdische Mystik«, denn die Vorlesungen hier sind für undergraduates bestimmt. Angesichts des dauernden Geredes über Zen u. dgl. m. wäre auch vielleicht eine Kontrastierung von jüdischer und östlicher Mystik angebracht.

Meine Frau und ich freuen uns schon sehr auf das Wiedersehen mit Ihnen beiden.

Jenny wird in Haverford College wohnen. Vielleicht wird sie Sie in Princeton oder in Annapolis sehen; sie ist jedenfalls sehr eager, dies zu tun.

Meine Telephon-Nummer ist: 301-263-4204.

Herzlichst von Haus zu Haus

stets der Ihrige

Leo Strauss.

66

December, 18, 1970.

Lieber Scholem!

Herzlichen Dank für *Judaica* II. Ich habe das Buch gleich nach Empfang avidly gelesen und finde die Sachen schön wie am ersten Tag – ich kannte sie ja schon von den früheren Ausgaben her.

Bei dem Wiederlesen fiel mir (S. 174–175) etwas auf, was ich Ihnen nicht verschweigen möchte, obwohl ich mich dabei ungefähr so fühle, wie ein anständiger בעל הבית [Familienvater], der bei dem Verlassen eines house of ill repute ertappt wird. Buber behandelt die sog. äusseren Tatsachen und die Tatsache der Offenbarung als gleicherweise Fakten – wie es die Bibel selber tut. Aber, sagen Sie, er interpretiert das Faktum der Offenbarung »pneumatisch« – aber *muss* er dies nicht tun? muss er nicht von seinem Verständnis von Offenbarung, d. h. von Gott Gebrauch machen? Er kann doch nicht um dieses Faktum wie die Katze um den heissen Brei herumgehen, noch weniger sie als חלומות [Träume] behandeln, d. h. »psychologisch« erklären.

Da ich grossen Wert darauf lege, immer auf Ihrer Seite, jedenfalls wenn es Buber betrifft, zu stehen, so bitte ich Sie, meinen Unglauben kräftig zu widerlegen.

Herzlichst wie immer Ihr

Leo Strauss.

P. S. Jenny hat ein Mädchen geboren.

67

786 A Fair View Ave., Annapolis, Md. 21403.
Den 6. September 1972.

Lieber Scholem!
Altmann hat mir Ihren Wunsch übermittelt, ein Exemplar von Mendelssohns Jubiläums-Ausgabe III 2 nach Erscheinen zu erhalten. Ich habe den Verleger durch Altmann entsprechend instruiert. Sie scheinen zu Altmann gesagt zu haben, dass Sie all meine Sachen sammeln (hoffentlich nicht in der Golem-Sektion Ihrer Bibliothek), und dies hat mich nicht wenig erfreut, denn wer den Besten seiner Zeit genug getan usw. Es hat mich ermutigt, meinen Verleger zu bitten, Ihnen meine jüngsten Publikationen zu schicken, die ich für meine besten Sachen halte. Sie behandeln den Xenophontischen Sokrates. Meine Bewunderung für Xenophon, nun fast 40 Jahre alt, veranlasste ein nunmehr in England lebendes Individuum – ich glaube, den Sohn von Richard Lichtheim – mich nicht nur als einen hoffnungslosen Reaktionär, der ich in der Tat bin, abzutun, sondern auch als das Opfer der Indoktrination durch das humanistische Gymnasium. In der Zwischenzeit, d. h. im Jahr 1970–71, habe ich ein für mich langes oder dickes Buch über Platons Νόμοι geschrieben, das ich, wenn alles gut geht, in 1973 zu veröffentlichen gedenke. 1972 war ein schlechtes Jahr: seit 8 Monaten bin ich krank, Asthma, Prostata-Operation, pleurisy, sehr schmerzhafte Verschlechterungen in meiner Wirbelsäule ... werde ich überhaupt je wieder zur Arbeit kommen? Ich habe Ihnen meine jüngsten Veröffentlichungen nicht geschickt, weil Sie mir Ihren Sabbatai Zvi nicht geschickt haben: ich nehme an, dass Sie mich abgeschrieben haben – vielleicht weil der Ruhestand der Sklaverei insofern ähnlich ist, als in beiden Fällen die Götter die Hälfte der Tugend und des Verstandes eines Mannes wegnehmen. Oder ist die englische Übersetzung, an der Sie damals in Princeton arbeiteten, noch immer nicht erschienen?

Wie geht es Ihnen?
Herzlichst grüsst Sie

Ihr
Leo Strauss.

68

Jerusalem, 30. 10. 1972 [Durchschlag]

Mein lieber Strauss,
ich habe mich sehr über Ihren Brief vom 6. September gefreut, der mich freilich erst nach unserer Rückkehr aus Europa Anfang Oktober erreicht hat. Zugleich mit Ihrem und andern Briefen fand ich die pageproofs meines englischen Sabbatai Zwi vor, den ich damals in Princeton fertig gemacht habe und der nun auf fast tausend Seiten heraufgekrochen ist. Ich hatte die feste Absicht, Ihnen ein Exemplar dieser, up-to-date gebrachten und leichter lesbaren Ausgabe gleich nach Erscheinen zugehen zu lassen, die die hebräische Ausgabe in vielem übertrifft. Die Vorstellung, dass ich Sie ›abgeschrieben‹ (aufgegeben) hätte, gehört in das Reich Ihrer (seltenen?) Phantasien. So bin ich doch nun wieder auch nicht. Ich bin aber natürlich bereit, wenn Sie wollen Ihnen die beiden hebräischen Bände zu schicken. Ich dachte nur, dass das Englische Ihnen doch einigermassen leichter fallen dürfte. Jedenfalls: »Postkarte genügt.«

Ihre Werke stehen keineswegs in der Golemsektion meiner Bibliothek, und ich kann Befürchtungen Ihrerseits in dieser Richtung beheben. Auf Ihr[en] Xenophon letzter Hand bin ich gespannt – eine viel frühere Version davon steht in meiner Straussiana-Sammlung. Seien Sie versichert, dass ich mich auch mit dem Mendelssohnband sehr freuen werde. Wenn er ankommt, werde ich es Ihnen sofort bestätigen.

Dass George Lichtheim, in dem Sie mit Recht den Sohn von Richard Lichtheim vermuten, Sie für einen hoffnungslosen Reaktionär hält, wird niemanden erstaunen, sogar dann nicht, wenn Sie es etwa, Ihrer eigenen Definition zufolge, wirklich wären.

Es gibt hier ein Gerücht, dass Thomas nicht nur in Israel eingewandert und mit grossem Erfolg tätig ist, sondern auch frommen Lebenswandels sich befleissigt. Fania, die Sie besonders herzlich grüssen lässt, behauptet, darin einen Akt ausgleichender Gerechtigkeit zu erkennen. Ich schicke Ihnen heute per Luftpost-Drucksache eine gekürzte Fassung meines Eranos Vortrages von 1970, der sie vielleicht als Exempel einer extremen mystischen Sprachtheorie interessieren könnte.

Mit herzlichen Grüssen auch an Ihre Frau

Ihr

[Gershom Scholem]

69

Jerusalem, 7. 11. 1972

Lieber Strauss,
ich habe in meinem neulichen Brief an Sie vergessen, Ihnen mitzuteilen, dass ich unter den Papieren von Julius Guttmann ein langes Stück einer kritischen Auseinandersetzung mit Ihrem bedeutenden Buch »Philosophie und Gesetz« gefunden habe, die mir während vieler Jahre verloren gegangen ist, bis ich sie vor etwa einem Jahr wiedergefunden habe. Es scheint, dass er den Text nicht beendet hat, jedenfalls bricht er nach ungefähr dreissig Seiten ab. Es ist aber jedenfalls eine sehr bemerkenswerte Auseinandersetzung, und Guttmann war ja als der von Ihrem Buch am meisten betroffene der legitimste Diskutant mit Ihnen. Rotenstreich und ich haben den Text angesehen und der Akademie hier vorgeschlagen, das Fragment in den Abhandlungen der Akademie zu drucken. Wenn ich mich recht erinnere, haben Sie selbst zu der Hauptthese Ihres Buches eine kritische Haltung bezogen. Auf alle Fälle kommen so beide Parteien in der Frage der Stellung der politischen Philosophie im Zentrum der sogenannten jüdischen Religionsphilosophie zu Worte. Sie verhehlen sich gewiß nicht, dass Ihr Buch im Lauf der Jahre grossen Einfluß ausgeübt hat, sowenig das aus seiner äußeren Verbreitung ersichtlich ist. Interessiert es Sie, eventuell eine Xeroxkopie des Fragmentes vor der Veröffentlichung zu sehen oder ist es genug, wenn wir es Ihnen gedruckt einschicken?

Mit herzlichen Grüssen

Ihr Gershom Scholem

70

786-A Fairview Ave.
Annapolis, Maryland 21403
November 17, 1972

Dear Scholem,
Never did such a little and a weak fellow like me receive so many letters at the same time from Scholem. I am glad that you received my two books on Xenophon's Socrates. They are not the last thing I have

written, but I believe they are the best and part of it may be of interest to you. They develop at some length, if not eo nomine, what I indicated in *The City and Man* p. 61 regarding the difference between Socrates and The Bible.

The rumors regarding Thomas, to which you refer, are correct. Your wife's pious explanation which seems to imply that omnipotence can remedy the natural consequences of my apiqorsiut [radical unbelief] makes perfect sense to me.

I would love to see Guttman's critique of *Philosophy and Law*. If it is not too complicated and/or expensive, be so good as to have it xeroxed for me. You probably know that Guttman in a manner retracted his critique in the Hebrew (or English) translation of his history of philosophy in Judaism; he seems to have realized that I am somewhat more flexible or slippery than he originally thought.

Last, but by no means least, my cordial thanks for the reprint of your essay on the name of God and the language theory of the Kabbalah. Being a religious (in the Latin sense) reader of your publications, I was not unprepared for your essay. I will show it to Jenny who is keenly interested in the language of the gods according to Homer.

I would have many more things to say, but I'm quite weak. Since January and more clearly since May of this year, I have been quite ill and have not yet recovered from the illness.

With the kindest regards from both of us to both of you,

As ever yours,

[Leo Strauss]

(Dictated but not signed)

71

786 A Fair View Ave.,
Annapolis, Md. 21403 January, 2, 1973.

Lieber Scholem!
Das Guttmann-typescript ist prompt in meine Hände gelangt. Wenn ich den Empfang nicht ebenso prompt bestätigt habe, so lag das lediglich an meiner Schwäche und Müdigkeit. Entschuldigen Sie also.

Herzlichst

Ihr

Leo Strauss.

72

786-A Fairview Ave.
Annapolis, Maryland 21403
January 27, 1973

I am again stricken, but nevertheless succeeded in reading your *Judaica 3* for which I am very grateful to you. I believe I knew all the essays reprinted in the volume except that on colors and their symbolism. I cannot help sharing your admiration for the intelligence of Hamann while detesting his lousy character. Did you ever read Hegel's review of Hamann's writings (now conveniently accessible in Hoffmeister's ed. of the Berlina writings)? Luther, Hamann and Heidegger seem to be the most conspicuous examples of high class intelligence and low class character which are probably more characteristic of Germany than any other country.

As ever yours,

[Leo Strauss]

(Dictated but not signed.)

73

786 A Fair View Ave., Annapolis, Md. 21403.
February, 21, 1973.

Lieber Scholem!
Trotz Ihrer Sekretia haben Sie mir damals die erste gedruckte Version Ihres privatissimum betr. Kabbala zugänglich gemacht, so dass die Überraschung dieses Mal nicht zu gross war. Dass Ihre Unverständlichkeit Sie nicht sehr bekümmert, ist mir ebenfalls nichts Neues: Sie haben ja nie so viel wie andere Leute von unserer Weisheit in den Augen der גוים [Gojim] gehalten wie etwa ich.

Lesen Sie by all means Hegels Hamann-Kritik: sie dürfte Ihre Kritik des deutschen Wesens bestätigen und vertiefen. Leider ist es trotzdem wahr, dass Hamann's *Golgatha und Scheblimini* Mendelssohn's *Jerusalem* s. z. s. unendlich an Tiefe übertrifft.

Ich danke Ihnen herzlich für Ihre Wünsche meine Gesundheit betreffend. Aber es sieht so aus, als ob ich nunmehr in der vordersten Reihe

derer, die in die Grube (i. e. Grab) springen müssen, auf- oder vorgerückt bin. Ich hätte gerne noch dies und das fertig gemacht, aber das ist wohl eine faule Ausrede.

Herzlichst von uns beiden an Sie beide

Ihr

LStrauss.

74

786 A Fair View Ave., Annapolis, Md. 21403.
February, 26, 1973.

Lieber Scholem!
Ich habe Ihre Aufsätze über Messianismus in *Judaica* nochmals gelesen. Ich verstehe nicht, warum Sie den Messianismus als nicht von vornherein zum Stamm des Judentums gehörig ansehen: wenn alles von Anfang an טוב מאד [sehr gut] war und nur durch den Menschen in Verwirrung gebracht wurde, so folgt messerscharf die Notwendigkeit der dereinstigen göttlichen restitutio in integrum. Dass dies in der Königszeit schärfer hervorgehoben wird als zuvor, versteht sich doch ohne weiteres. – Betr. יום הכפורים (פורים) [Purim] in der messianischen Zeit, bedeutet das nicht die Permanenz der קרבנות [Opfer] oder, wie das Tacitus רשע [der böse] sagt, vitia fore donec homines? Wie kann dann die Gotteserkenntnis die Erde bedecken? Ich glaube nicht, dass RMbM diese Schwierigkeit ins Auge fasst, es sei denn, indem er zugibt, dass die Rangordnung der menschlichen Naturen im messian. Zeitalter erhalten bleibt. – Basic Books hat mir ein neues Buch von Fackenheim geschickt. Er ist ein ernster, respektabler Mann – wohl der beste unter den amerikanischen »jüdischen Philosophen«, freilich sehr verbubert. In besseren Zeiten würden seine Bemühungen als Kalâm bezeichnet worden sein (im strengen Sinn des *Moreh*), aber wir leben nicht in besseren Zeiten. Jedenfalls ist F. mir viel sympathischer als Buber. – Wie »erfahren« solche Leute eigentlich, dass Gott ewig ist und nicht etwa nur co-eval mit dem Menschen? Und wie löste Ihre Kabbala diese Schwierigkeit?

Herzlichst

Ihr

Leo Strauss.

75

Jerusalem, 13. 3. 1973 [Durchschlag]

Lieber Strauss,
ich danke Ihnen herzlich für Ihren Brief vom 26. Februar, den ich schrecklich [gerne] in der von Ihnen gewünschten Richtung beantworten würde, wenn ich nicht zu meiner Beschämung gestehen müsste, dass es mir leider nicht gelungen ist, Ihren Brief vollständig und gerade in den entscheidenden Worten zu entziffern. Könnten sie mir etwa die von mir hier freigelassenen Worte in dem Satz ergänzen: wie »erfahren« solche Leute eigentlich dass Gott --- (ewig oder einzig??) ist und nicht etwa nur --- (??) mit dem »Menschen«. Ich habe es leider nicht herausbekommen. Woher Leute wissen, dass Gott einig oder einzig oder ewig ist, darf man wirklich fragen, besonders seit Nietzsche die Erscheinung des Monotheismus als den grössten Skandal und Provokation der Weltgeschichte bezeichnet hat oder so ähnlich. Ich würde vermuten, dass sie das durch Offenbarung wussten. Man könnte aber bei der Lektüre Platonischer Dialoge vielleicht auch auf einen andern Ausweg kommen.

Falls der Monotheismus wieder abgeschafft wird und der Atheismus in der Morallehre, wie zu befürchten steht, bankrott macht, wird ja wohl das Heidentum wieder eine grosse Chance kriegen. Ob die Juden dabei führend sein werden oder mit den letzten Monotheisten zusammen untergehen werden, das, mein lieber Strauss, kann ich leider nicht entscheiden. Ich bleibe jedenfalls bei den Juden.

Mit herzlichen Grüssen an Sie beide

[Gershom Scholem]

76

786 A Fair View Ave., Annapolis, Md. 21403
March, 19, 1973.

Lieber Scholem,
ich weiss sehr wohl, dass sich meine Handschrift, die sich nie durch Leserlichkeit ausgezeichnet hat, im letzten Jahr infolge meiner Krankheit noch weiter verschlechtert hat. Der Satz, der Ihnen besondere Schwierigkeiten machte, lautete: »›erfahren‹ solche Leute eigentlich, dass Gott

ewig ist und nicht etwa nur co-eval mit dem Menschen?« M. a. W.: wie ist der Sprung vom *überwältigenden* Du zum *ewigen* Du gerechtfertigt? Kommt da die Philosophie nicht notwendig herein, und zwar ins Zentrum?

Falls ich überhaupt noch einmal dazu komme, etwas zu schreiben, möchte ich zu Ihrer Interpretation von RMbM's Messianologie Stellung nehmen. Sein Konservativismus ist nur der allerdings unabdingliche Vordergrund von etwas ganz, ganz anderem.

Was Sie von sich sagen, gilt auch von mir: ich bleibe bei den Juden – koste es, was es wolle. Aber Ἰουδαῖος πολλαχῶς λέγεται wie Aristo sagen würde.

Lassen Sie mich wieder von sich hören: das ist besser als alle Pillen.

Herzlichst von uns beiden an Sie beide

Ihr

Leo Strauss

77

786 A Fair View Ave., Annapolis, Md. July, 7, 1973.

Lieber Scholem!

Durch den Aufsatz von Alter in der letzten Nummer von *Commentary* wurde ich daran erinnert, dass Sie vor kurzer Zeit 75 Jahre alt geworden sind. Lassen Sie mich der langen und stattlichen Reihe Ihrer Gratulanten anschliessen, die Ihnen das Beste für 120 Jahr' wünschen und, vor allem, Ihnen tief verpflichtet sind für alles, was Sie für uns getan haben. Was mich betrifft, so verdanke ich Ihnen, dass [ich] überhaupt einen Zugang zu einer Sphäre gewonnen habe, den mir die Natur, meine Natur, so gut wie völlig verschlossen hat. Die Ihnen eigentümliche Verbindung von Verstand, Phantasie, Redlichkeit und Akribie, die sich auf so ungewöhnlich hoher Ebene vollzog, konnte gar nicht umhin, auf mich den tiefsten Eindruck zu machen. Nehmen Sie den Ausdruck meiner Bewunderung und Verehrung ohne Vorbehalt an.

Es versteht sich fast von selbst, dass wir nicht in allen Dingen Auge zu Auge sehen. Mein Wahlspruch war und bleibt der des Ibn Ruschd: Moriatur anima mea mortem philosophorum. Ich bin nie ein »Messianist« gewesen und kann es auch nicht werden (vielleicht im Sinne des או [oder] in den H. Melakhim XI 1).

Was diejenige sachliche Differenz zwischen uns betrifft, die vielleicht der Diskussion fähig ist, so betrifft sie in der Tat auch den Messianismus. Sie scheinen zu glauben, dass der Messianismus nicht zum Grundstock der Torah gehört – während ich glaube, dass er in טוב מאד [sehr gut; Gen. I,31] impliziert ist.

Ich lebe jetzt wieder ganz in der חכמת יון [Griechischen Weisheit] und schreibe meinen Abschied von der Wissenschaft = Welt in der Form eines Aufsatzes über Xenophons Anabasis, das immer eines meiner Lieblingsbücher war wegen seiner εὐτραπελία, die laut Aristoteles ὑβρις πεπαιδευμένη ist – also das gerade Gegenteil von חוצפה [Unverschämtheit]. Dann und wann blättere ich auch in Heidegger. Mir ist jetzt nach langen Jahren klar geworden, was eigentlich an ihm falsch ist: ein phänomenaler Intellekt, der auf einer *Kitsch*-Seele ist; ich kann das unter Beweis stellen. Als ich eine Äusserung von ihm aus dem Jahr 1934 über sich selbst als Schwarzwald Bauern las, regte sich in mir – in mir! – der Wunsch, ein Intellektueller zu sein oder zu werden.

Auf meinen Wunsch hat mir Ernst Simon durch Rotenstreich seine Kritik an Ihrer Buber-Würdigung geschickt. Ich fühle ganz wie Sie, muss aber zur Steuer der Wahrheit sagen, dass Simons Liebe zu Buber seinem Aufsatz eine gewisse Superiorität über den Ihrigen gibt. Wenn Sie Simon sehen, seien Sie so gut, ihm das zu sagen.

Herzlichst grüsst Sie Ihr Sie liebender

Leo Strauss.

78

786 A Fair View Ave., Annapolis, Md. 21403
September, 30, 1973.

Dear Scholem,
Yesterday your beautiful gift, your work on Sabbatai Zevi, arrived after I had waited for it so long. It filled my heart with you. יישר כוחך. [Congratulations!] I began to read it at once. Apart from an infinite variety of פרטים [details] which I learned, you succeeded to a considerable extent in dispelling my doubts on »Messianism and Judaism«. Whether you will succeed in dispelling them *completely,* remains to be seen. Our difference is partly due to the fact that you are more of a historian than I. – In former times I would have said that I am more of

a philosopher than you are (לקיים מה שאמר אבן רושד [to fulfill what Ibn Rushd said] moriatur anima mea mortem philosophorum), but since I have heard that your friend (להבדיל) [to make a distinction] Jonas has embarked on a self-advertisement campaign of his being a philosopher, I prefer being a shoemaker or pants cutter.

I believe, I told you more than once that 1972–73 were hitherto my worst years: my fingers tremble, and I am not sure whether you can decipher this note. Nevertheless I finished an essay on *Jenseits von Gut und Böse*, on the gods in Thucydides and on Xenophon's *Anabasis*. Rather apiquorsic stuff but I have a feeling that the BOSS will not condemn me, כי אל מלך רחום וגו׳ [because he is a merciful God] and he knows better than we what kind of beings are needed to make the עולם an עולם [to make the world a world].

Drop me a line from time to time.

In love, friendship and admiration

as ever yours

Leo Strauss.

79

786 A Fair View Ave, Annapolis, Md. 21401. October, 17, 1973

Dear Scholem,

You see again from my hand writing that my fingers refuse me their services. Therefore only this much. I have read your book on the deified משומד [apostate] in the capacity of a docile pupil and learned something of greater or lesser importance from practically every line. You wrote a true biography – of the βίος not only of Sabbatai but πως of our whole ἔθνος. Accept again my repeated thanks.

I wish you and כל ישראל [all Israel] everything good and שלום וברכה [peace and blessing].

As ever yours

Leo Strauss

80

Jerusalem, 13.12.73 [Durchschlag]

Liebe Frau Strauss,
der Tod Ihres Mannes hat Fania und mich, die mit grosser Verspätung davon erfahren haben, tief betroffen. Ich hatte noch einen Brief von ihm, der einen Tag vor seinem Tod geschrieben ist, aber freilich, wie schon eine ganze Zahl seiner Briefe aus der letzten Zeit nur sehr schwer lesbar war. Ich habe mich gefreut, dass er mein Buch über Sabbatai Zwi, dessen Erscheinen sich so lange verzögert hat, doch noch bekommen hat und lesen konnte. Er hat mir darüber einen wunderbaren Brief geschrieben. Mit Leo Strauss ist einer der Menschen hingegangen, deren geistige Potenz ich in dieser Generation am höchsten geschätzt habe. So verschieden unsre Lebensläufe und unsere Denkansätze waren, haben wir viele Jahre hindurch das sichere Gefühl einer tiefen Gemeinschaft, die über alle intellektuellen Differenzen hinausging, bewahrt und sein Bild steht mir als das eines Denkers von grosser Tiefe, Genauigkeit und Redlichkeit vor Augen, der auf seine Schüler, von denen ich viele im Lauf der Jahre getroffen habe, mit Recht einen unauslöschlichen und verwandelnden Eindruck gemacht hat. Ganz kurz vor seinem Tode hatten wir in Toronto einen Abend bei Allan Bloom, wo lauter frühere Schüler und Verehrer von Strauss viele Stunden zusammensassen und über ihn sprachen. Es war ein denkwürdiger Abend, vier oder fünf Tage nur vor seinem Tod.

Haben Sie eine Entscheidung darüber getroffen, was mit seinen Papieren geschehen wird?

Fania und ich drücken Ihnen und Jenny herzlichst die Hand.

[Gershom Scholem]

Editorische Hinweise

Hobbes' politische Wissenschaft in ihrer Genesis

Das Buch wurde 1936 in einer englischen Übersetzung veröffentlicht: *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis*. Translated from the German Manuscript by Elsa M. Sinclair, M. A., Ph. D. Oxford, At the Clarendon Press, 1936. XIX–172 Seiten. Die englische Erstausgabe enthält ein *Foreword* von Ernest Barker (p. VII–X) und ein *Preface* von Leo Strauss (p. XI–XVIII), das »April 1936« datiert ist. Der amerikanischen Ausgabe *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis*. Translated from the German Manuscript. By Elsa M. Sinclair. Chicago, University of Chicago Press, 1952. XXI–172 Seiten, hat Strauss ein »August 1951« datiertes *Preface to the American Edition* (p. XIX–XX) hinzugefügt. Der Text des Buches blieb unverändert und ist seitdem in mehreren Neuauflagen bei der University of Chicago Press erschienen. Die englische und die amerikanische Ausgabe tragen jeweils die gedruckte Widmung: *To My Wife*.

Grundlage der englischen Übersetzung war ein von Strauss deutsch geschriebenes Typoskript mit dem Titel: *Hobbes' politische Wissenschaft in ihrer Genesis*. Ein Durchschlag des 191 Seiten starken Typoskripts mit autographen Korrekturen und Ergänzungen befindet sich in: Leo Strauss Papers, Box 6, Folder 5, Department of Special Collections, University of Chicago Library. Das deutsche Original, das von Strauss im Mai 1935 abgeschlossen worden war, erschien in deutscher Erstveröffentlichung unter dem Titel: *Hobbes' politische Wissenschaft*. Neuwied am Rhein und Berlin, Hermann Luchterhand Verlag, 1965, als Band 21 der von Wilhelm Hennis und Hans Maier herausgegebenen Reihe »Politica« (p. 1–160). Leo Strauss schrieb für die deutsche Ausgabe ein »Oktober 1964« datiertes Vorwort (p. 7–10).

Zur Textgestaltung: Unsere Edition legt die deutsche Erstveröffentlichung von 1965 zugrunde, die mit dem Wortlaut des Typoskripts

verglichen wurde. Wo die Lesart des Typoskripts überlegen ist oder Abweichungen der Erstveröffentlichung offenkundig auf Versehen bzw. auf Satzfehler zurückgehen (was insbesondere für häufig fehlerhaft übertragene Querverweise innerhalb des Textes gilt), ist der Wortlaut des Typoskripts wiederhergestellt. Berichtigungen nach dem Typoskript (T) oder nach der englischen Ausgabe (E) sind in den Texteingriffen mitgeteilt. Stillschweigend korrigiert wurden dagegen anhand des Typoskripts und der von Strauss genannten Quellen (Q) die nach Hunderten zählenden Fehler in den – zumeist fremdsprachigen – Zitaten der deutschen Erstveröffentlichung. Signifikante Ergänzungen und Erweiterungen, die Strauss, vom deutschen Typoskript abweichend, in der englischen Erstveröffentlichung 1936 vornahm, sind im Wortlaut des Originals, durch eckige Klammern [ ] gekennzeichnet, in den Text eingefügt. Die Querverweise innerhalb des Buches beziehen sich auf die Paginierung der Erstausgabe, die am Rand unserer Edition mitgeteilt wird.

Texteingriffe und Errata: Die Fußnoten sind wie in der Erstausgabe, aber abweichend vom Typoskript und von der englischen Übersetzung nicht seitenweise, sondern für jedes Kapitel des Buches fortlaufend numeriert. Die Zitierweise wurde vereinheitlicht, s. / ss. / f. / ff. durch f. / ff. ersetzt, s. als Abkürzung von siehe in siehe aufgelöst, englische Genitivschreibung innerhalb des deutschen Textes der deutschen Schreibweise angepaßt (z. B. Elyot's → Elyots). S. 10, Z. 4: hatte als → hatte, als / S. 10, Z. 22: trennen lasse oder → trennen lasse, oder / S. 13, Z. 1: erste eingetümliche moderne → erste eigentümlich moderne (T) / S. 16, Z. 1: hatte.[3] → hatte.«[3] / S. 16, Anm. 5, Z. 2: Hobbes Politik → Hobbes' Politik (T) / S. 20, Anm. 2, Z. 1: Politik, i. e. S. → Politik i. e. S. (T) / S. 23, Anm. 17: l. → 1. / S. 28, Anm. 32: in paine → in princ. / S. 29, Anm. 34: Ci, d. → Ci, d, / S. 32, Z. 11: *Aus dieser Traum*welt → Aus dieser Traumwelt (T) / S. 33, letzte Zeile: drängt, die → drängt die / S. 34, Z 6: aller erst → allererst (T) / S. 34, Z. 7: als → *als* (T) / S. 38, Anm. 70, Z. 2: IX 1. → IX 1 an. (T) / S. 40, Z. 21: »plötzlich« → »plötzlich«[79] (T) / S. 46, Z. 10: zumal er → zumal da er (T) / S. 48, Z. 6: ist; erst → ist: erst (T) / S. 48, Z. 28: ἐζ ὗῆν → εὖ ζῆν / S. 49, Z. 11: περὶ τα ἀνθρώπινα → περὶ τὰ ἀνθρώπεια / S. 50, Anm. 18: Nic. 1141al 9ss. → Nic. 1141a19ff. / S. 51, Z. 17: Rhetorik 1 q → Rhetorik 1 9 (T) / S. 52, Z. 1: VIII 8 → VIII 6 (Q) / S. 52, Z. 4: καὶ → und (T) / S. 52, Z. 4: ευδαιμονισμός → ευδαιμονισμὸς / S. 52, Anm. 26: L VI 458 → W VI 452 (T) / S. 53, Spalte 1, Z. 2: V VI 452ff. → W VI 452ff. (T) / S. 54, rechte Spalte, Z. 21: sibi.

→ sibi. (10) (T) / S. 55, Spalte 2, Z. 9 f.: thereof. (II) → thereof. (11) (T) / S. 55, rechte Spalte, Z. 10: est. (II)[27] → est. (11)[27] (T) / S. 55, Z. 7 v. u.: Rhet. II II → Rhet. II 11 (T) / S. 55, Zeile 2 v. u.: ηδέα → ἡδέα (T) / S. 55, letzte Zeile: μέιζω ἀγαθά → μείζω ἀγαθά (T)/ S. 55, Anm. 27, Z. 1: in pline → in princ. (T) / S. 56, linke Spalte, Z. 20: Rhet. I II → Rhet. I 11 (T) / S. 56, linke Spalte, Z. 3 v. u.: II 12 in XXX → II 12 in princ. / S. 57, linke Spalte, Z. 13: I. c. 471 → l. c. 471 (T) / S. 57, Z. 22: ausführliche → ausführlichere (T) / S. 58, Z. 19: richtiger, anzunehmen → richtiger anzunehmen (T) / S. 58, Anm. 32: O I 1 → O I (T) / S. 59, Z. 3: sich sei → sich, sei / S. 62, Anm. 9: C. → c. (T) / S. 64, Anm. 16, Z. 1: Pp. → pp. (T) / S. 65, Anm. 21, Z. 10: I. c. → l. c. (T) / S. 65, Anm. 22, Z. 1: Aufzeichnung → Aufzählung (T) / S. 67, Z. 5: honour → *honour* (T) / S. 67, Anm. 30, Z. 2: (s. o. S. 20s.). → (s. o. S. 26 f.) (T) / S. 68, Z. 23: einzelnen → Einzelnen (T) / S. 69, Anm. 39: 99 → 100 (Q) / S. 71, Anm. 50: S. 56 → S. 55 f. (T) / S. 71, Anm. 51, Z. 2: Browns → Brownes (T) / S. 71, Anm. 51, Z. 2: magnanismus → magnanimus (T) / S. 72, Z. 1: sc. as → sc. wie (T) / S. 78, Anm. 8, Z. 1: 1. c. → l. c. (T) / S. 79, Z. 11 f.: Der monarchische Charakter des natürlichen Staates ist für ihn → Und immer ist für ihn der monarchische Charakter des natürlichen Staates (T) / S. 79, Z. 25: war. → waren. (T) / S. 80, Anm. 12: CI → Ci (T) / S. 83, Z. 2 und Z. 6: Korinthier → Korinther / S. 83, letzte Zeile: Dementgegen → Dem entgegen (T) / S. 86, Anm. 24 und 25 vertauscht (T) / S. 87, Anm. 27, Z. 1: L C. 15 → L c. 15 (T) / S. 89, Z. 4: disjecta → disiecta (T) / S. 89, Anm. 30, Z. 3: S. 40 → S. 41 (T) / S. 93, Z. 10: Religion, der → Religion, in der (T) / S. 93, Anm. 41, Z. 2: 1. c. → l. c. (T) / S. 95, Z. 13: dieser beider → dieser beiden (T) / S. 95, Z. 16: wo selbst → woselbst (T) / S. 95, Anm. 48: S. 84 → S. 76 (T) / S. 100, Anm. 6, 7, 8 entsprechen den Anm. 5a, 5b, 5c des Erstdruckes, danach verschiebt sich die Numerierung der Anmerkungen bis zum Ende des Kapitels um jeweils 3 (Anm. 9 = Anm. 6 des Erstdrucks usw.). / S. 101, Anm. 9: S. 86 Anm. 9. → S. 86 f. Anm. 12 (T) / S. 105, Anm. 20, Z. 12: 1. c. → l. c. (T) / S. 106, Anm. 21: 434s. → 434 (Q) / S. 108, Z. 3 v. u.: Seiende sondern → Seiende, sondern / S. 108, Anm. 33: 365s. → 365 (Q) / S. 109, Anm. 38, Z. 5: L c. → l. c. (T) / S. 110, Anm. 42, Z. 6: Bodin, 1. c. → Bodin, l. c. (T) / S. 112, Z. 20 f.: zur Behauptung → zu der Behauptung (T) / S. 112, Anm. 47: o. S. 29 → o. S. 32 (T) / S. 114, Anm. 52: S. 17 → S. 16 f. (T) / S. 114, Anm. 55: S. 26–30 → S. 30–34 (T) / S. 116, Anm. 60, Z. 1: Vgl. dazu Tönnies → Vgl. zu diesen Stellen Tönnies (T) / S. 116, Anm. 61, Z. 4: 1. c. 451 → l. c. 451 f. (T, Q) / S. 118, Z. 18: hervor: aus → hervor: Aus (T) / S. 119,

Z. 9: werden? er → werden? Er / S. 120, Z. 19: Mittel, → Mittel; (T) / S. 122, Anm. 75: c. 13 (65). → L c. 13 (65). (T) / S. 124, Z. 5: Naturstandes → Naturstands (T) / S. 124, Z. 20: Naturstandes → Naturstands (T) / S. 124, Anm. 80: L. c., → l. c., (T) / S. 129, Z. 6: bewußt …« (he → bewußt »… (he (E) / S. 131, Z. 22: einzelne als einzelner → Einzelne als Einzelner (T) / S. 136, Anm. 27, Z. 1: (s. o. S. 21) → (s. o. S. 26 f.) (T) / S. 136, Anm. 27, Z. 2: o. S. 49 → o. S. 50 (T) / S. 136, Anm. 27, Z. 10: wird die prudentia → wird hier prudentia (T) / S. 139, Anm. 35, Z. 1: Ci XIII 6. → Ci XIII 6. Vgl. auch die Erklärung von »Freiheit der Untertanen« in L c. 21 (112). (T) / S. 139, Anm. 38, Z. 6 f.: Vgl. auch Ci XII 9. Vgl. auch die Erklärung von »Freiheit der Untertanen« in L c. 21 (112). → Vgl. auch Ci XII 9. (T) / S. 140, Anm. 42, Z. 1: Eroberungskrieges → Eroberungskriegs (T) / S. 141, Anm. 47, Z. 4: W IV 44 → W IV 43 f. (Q) / S. 143, Anm. 53, Z. 6: Tönnies; L c. → Tönnies, l. c. (T) / S. 143, Anm. 54, Z. 1: (191s.) → (190 f.) (Q) / S. 144, Anm. 55: Anm. 9. → Anm. 10. (T) / S. 144, Anm. 58: Anm. 9. → Anm. 10. (T) / S. 145, Z. 25: ; er steht → darum steht er (T) / S. 146, Z. 21: derselben[63] ist → derselben ist.[63] (T) / S. 146, Anm. 61: (1. c., 137ss.) → (l. c., 137ff.) (T) / S. 147, Anm. 66: o. S. 124 → o. S. 107 (T) / S. 151, Anm. 5: o. S. 112 → o. S. 122 (T) / S. 152, Z. 11: wieweit → wie weit (T) / S. 152, Anm. 8, Z. 1: Rhet. I §§ 6–7 → Rhet. I 6 §§ 6–7 (T) / S. 153, Anm. 10, Z. 1: S. 143 Anm. 5. → S. 122 Anm. 59 (T) / S. 153, Anm. 10, Z. 1: S. 24 → S. 28 (T) / S. 154, Z. 3: typische normale → typische, normale (T) / S. 154, Anm. 15, Z. 2: S. 25 f. → S. 29 f. (T) / S. 155, Anm. 21, Z. 2: H XI 11 → H XI 12 (Q) / S. 155, Anm. 22, Z. 4: o. S. 103ff. und 114 → o. S. 91ff. und 99 f. (T) / S. 162, Z. 14: *in vielfachem* → in *vielfachem* (T) / S. 162, Z. 19: Bemühungen den → Bemühungen, den (T) / S. 163, Z. 16: ἔνδοξα → ἔνδοξα (T) / S. 163, letzte Zeile und S. 164, Z. 1: auf das Wahre und also Festzuhaltende in → auf das wahre und also festzuhaltende ἔνδοξον in (T) / S. 169, Anm. 77, Z. 3: wird darf → wird, darf / S. 169, Anm. 79, Z. 5: S. 48 Anm. 1 → S. 49 Anm. 30 (T) / S. 173, Z. 32: Kritik der → Kritik, der (T) / S. 174, Z. 8: zu geschritten → zugeschritten (T) / S. 174, Z. 19: Traditionen → Tradition (T) / S. 175, Anm. 96: S. 121 f. → S. 104ff. (T) / S. 176, Z. 5: nicht im → nicht ein Maßstab im (T) / S. 176, Z. 6: Sinne eine → Sinne, eine (T) / S. 178: Anm. 104 und 105 vertauscht (T) / S. 178, Anm. 104, Z. 7: Ancient law → Ancient Law (T) / S. 179, Z. 18: fundalen → fundamentalen (T) / S. 180, Anm. 110, Z. 3: und 109 → und 95 f. (T) / S. 181, Z. 5: mehrerer die die Vernunft → mehrerer die Vernunft (T).

Disposition
Die politische Wissenschaft des Hobbes
Eine Einführung in das Naturrecht

Unveröffentlicht. Manuskript, vier Seiten in Tinte geschrieben mit Korrekturen und Ergänzungen in Bleistift. Leo Strauss Papers, Box 10, Folder 2, Department of Special Collections, University of Chicago Library.
Texteingriffe: Unterstreichungen sind kursiv wiedergegeben, Buchtitel auch dann, wenn Strauss sie nicht unterstrichen hat. Verkürzte Schreibweisen wie: histor. → historisch, H. → Hobbes; polit. Wiss. → politische Wissenschaft wurden aufgelöst.

Vorwort zu einem geplanten Buch über Hobbes

Unveröffentlicht. Typoskript von 15 Seiten mit autographen Eintragungen und Korrekturen in Tinte. Leo Strauss Papers, Box 10, Folder 4, Department of Special Collections, University of Chicago Library.
Texteingriffe: Der Titel lautet maschinenschriftlich: »Vorwort«. Dahinter hat Strauss von Hand in eckigen Klammern »sc. zu einem geplanten Buch über Hobbes« notiert und den Text »1931« datiert. Die Unterstreichungen des Originals sind als Kursivsetzungen wiedergegeben. Buchtitel wurden kursiv gesetzt, Ae, Oe, Ue in Ä, Ö, Ü umgewandelt. Dagegen ist die variierende Schreibweise von ss und ß beibehalten, auch in den Zitatwiedergaben, die in diesem Punkt häufig von der Quelle abweichen. Die Fußnoten sind nicht seitenweise, sondern fortlaufend numeriert. S. 213, Anm. IV, Z. 4: Jahrhundert → Jahrhunderts.

Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen

Erstveröffentlichung: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. Tübingen. 67. Band, Heft 6, August/September 1932, p. 732–749. Das Handexemplar von Leo Strauss enthält die Eintragung: »geschrieben

April/Mai 1932.« Der Aufsatz wurde wiederabgedruckt in Leo Strauss: *Hobbes' politische Wissenschaft*. Neuwied am Rhein und Berlin, Hermann Luchterhand Verlag, 1965, p. 161–181, sowie in Heinrich Meier: *Carl Schmitt, Leo Strauss und »Der Begriff des Politischen«. Zu einem Dialog unter Abwesenden*. Stuttgart, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1988, p. 99–125. Erweiterte Neuausgabe. Stuttgart-Weimar, Verlag J. B. Metzler, 1998, p. 99–125. In der zuletzt genannten Edition sind die zahreichen Stellenangaben, die sich auf die Ausgabe des *Begriffs des Politischen* von 1932 beziehen, auf die Neuausgabe von 1963 umgestellt, die in mehreren unveränderten Nachdrucken vorliegt. Außerdem enthält sie in Erstveröffentlichung Leo Strauss: *Drei Briefe an Carl Schmitt*, p. 128–139. Strauss hat den Aufsatz, ins Englische übersetzt von E. M. Sinclair, als Anhang in die amerikanische Ausgabe seines Spinoza-Buches von 1930 *Spinoza's Critique of Religion*. New York, Schocken Books, 1965, p. 331–351, aufgenommen und dem Wiederabdruck der Übersetzung in: Carl Schmitt: *The Concept of the Political*. Translation, Introduction, and Notes by George Schwab. With Comments on Schmitt's Essay by Leo Strauss. New Brunswick, New Jersey, Rutgers University Press, 1976, p. 81–105, zugestimmt.
Texteingriffe und Errata: S. 219, Z. 29: nach den »*Wesen* → nach dem »*Wesen* / S. 220, Z. 11: im ökonomischen Nützlich → im Ökonomischen Nützlich / S. 223, Z. 28: Naturzustand → Naturstand (H) / S. 225, Z. 12: Verbessesung → Verbesserung (H) / S. 225, Anm. 1: dieses Archiv → Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik / S. 226, Z. 10: Untersuchung sei es → Untersuchung, sei es / S. 232, Z. 19: *dass* er es *bejaht* → *daß* er es *bejaht* / S. 233, Z. 34: *dass* gestritten wird → *daß* gestritten wird.

Abweichungen der Zitate gegenüber dem Wortlaut bei Schmitt sind beibehalten und nicht gekennzeichnet: »gleichwertig« statt »gleichartig« S. 220, Z. 16 und S. 222, Z. 11; »moralisch anspruchsvolle Entscheidung« statt »anspruchsvolle moralische Entscheidung« S. 232, Z. 1; »nicht kontrollierbare« statt »nicht kontrollierte« S. 236, Z. 6.

Einige Anmerkungen über die politische Wissenschaft des Hobbes

Unveröffentlicht. Typoskript von 12 Seiten auf 7 Blättern mit autographen Eintragungen und Korrekturen in Tinte und Bleistift. Leo Strauss Papers, Box 8, Folder 7, Department of Special Collections, University of Chicago Library. Eine französische Übersetzung des Textes erschien unter dem Titel *Quelques remarques sur la science politique de Hobbes. A propos du livre récent de M. Lubienski* in Recherches Philosophiques, II, 1932–1933, p. 609–622, im Frühsommer 1933. Es handelte sich um die erste französische Veröffentlichung von Leo Strauss. Die Übertragung stammte, wie sich aus dem Typoskript entnehmen läßt, von Alexandre Kojève. Strauss lieferte seinem Übersetzer den Text in Schüben. Am Ende von Teil II (Blatt 3) findet sich die Eintragung: »Herzlichen Gruss Ihres Leo Strauss.« Am Ende von Teil III (Blatt 5) heißt es: »Lieber Herr Kochevnikoff! Sie sehen – ça marche. Ich bedauere Sie lebhaft und aufrichtig. Verzeihen Sie gütigst insbesondere die Kleckse! Herzlichst grüsst Sie und Fräulein Basjo Ihr Leo Strauss. Meine Frau lässt Sie beide herzlichst grüssen.« Am Ende des Aufsatzes (Blatt 7) schreibt Strauss: »Lieber Herr Kochevnikoff! Sie tun mir immer *mehr* leid, da es immer *mehr* zu übersetzen gibt. Aber nun ist wirklich Schluss. – Wann sehen wir uns wieder? Uns passt es grundsätzlich immer. Und kommt Fräulein Basjo mit? – Wir konnten nicht kommen, da ich die Rezension schreiben und tippen musste und da ausserdem Verwandte aus Deutschland aufgetaucht sind. Also nochmals herzlichen Dank! Herzliche Grüsse für Sie und Fräulein Basjo Ihr Leo Strauss. Herzliche Grüsse auch seitens meiner Frau, die Ihre Platten fleissig spielt und Ihnen für sie sehr dankbar ist, andererseits jedoch wegen Ihrer Mägen einigermassen in Sorge war, die hoffentlich grundlos gewesen ist. Immerhin wissen wir das nicht!« Im Typoskript sind zahlreiche Begriffe und idiomatische Wendungen mit Rotstift unterstrichen. Vermutlich hat Alexandre Kojève auf diese Weise Übersetzungsfragen gekennzeichnet. Die Absätze des deutschen Originals weichen wiederholt von der Einteilung der französischen Übersetzung ab. Teil I hat 6 (frz. 6), Teil II 6 (frz. 6, aber nicht deckungsgleiche), Teil III 3 (frz. 7), Teil IV 11(frz. 13) Absätze.

Texteingriffe: Die Sperrungen und Unterstreichungen des Typoskripts sind als Kursivsetzungen wiedergegeben. Buchtitel werden durchgängig

kursiv gesetzt, Abkürzungen und verkürzte Schreibweisen – wie Hr., *Lev.* – aufgelöst, desgleichen die Initialen H. für Hobbes und L. für Lubieński. S. 243, Z. 3: Lubiénski → Lubieński.

Die Religionskritik des Hobbes
Ein Beitrag zum Verständnis der Aufklärung

Unveröffentlicht. Manuskriptheft mit zahlreichen eingelegten Blättern, insgesamt 92 Seiten, in Tinte geschrieben, mit Bleistift-Ergänzungen und -Korrekturen. Leo Strauss Papers, Box 10, Folder 8, Department of Special Collections, University of Chicago Library. Die rechten Heftseiten sind fortlaufend von 3 bis 45 numeriert, die linken Seiten bleiben Korrekturen, Ergänzungen und Fußnoten vorbehalten. Zu Beginn des Heftes sind 9 Seiten eingelegt, die eine offenkundig spätere, neu ausgearbeitete Fassung der *Einleitung* (§ 1–3) präsentieren, wobei es zwischen den Seiten 7–9 der späteren und den Seiten 3–5, mit denen das Heft einsetzt, eine inhaltliche Überschneidung gibt. Unsere Edition folgt bis Seite 9 der späteren Fassung. Seite 7 der ursprünglichen Version fehlt. Die Lücke im Text wird durch zwei maschinenschriftliche Seiten geschlossen, die sich ebenfalls in Box 10, Folder 8 fanden. Die maschinenschriftliche Fassung enthält den Anfang von A. *Die Kritik der Tradition,* a) *Das Schriftprinzip*, (p. 279–281, bis zum Ende des 2. Absatzes). Es gibt eine Überlappung mit Seite 8 des Manuskripts, von dem das Typoskript durch geringfügige Änderungen abweicht. Die Edition folgt dem Typoskript. Das Manuskript bricht mit der Überschrift zu B. e) ab: *Die Basis der Hobbes'schen Religionskritik*. In Box 10, Folder 2 finden sich 5 Seiten auf drei Blättern, die unter der Überschrift *e) Die Basis der H'schen Religionskritik* einen mit Bleistift geschriebenen Entwurf des Beginns dieses nicht ausgeführten Kapitels enthalten. Der Bleistiftentwurf, der in der Mitte von Seite 5 endet, beschließt unsere Edition.
Texteingriffe: Buchtitel und Unterstreichungen werden kursiv wiedergegeben, z. B. »Leviathan« → *Leviathan*. Die Fußnoten sind nicht seitenweise, sondern fortlaufend numeriert, Abkürzungen, wie z. B. H. → Hobbes, polit. → politisch, aufgelöst. Die Zitate wurden nach den von Strauss benutzten Editionen durchgesehen und korrigiert. Die zahlreichen gestrichenen Wörter und Passagen, die das Manuskript auf-

weist, sind nicht dokumentiert, mit Ausnahme zweier längerer, ersatzlos gestrichener Stellen, die inhaltlich von besonderem Interesse sind und dem Text als Anhang beigegeben wurden. Das Inhaltsverzeichnis auf Seite 265 stammt vom Herausgeber. S. 296, Z. 27: getan als → getan, als / S. 367, Z. 24: auf eine eine ihm nützliche → auf eine ihm nützliche.

Korrespondenz Leo Strauss – Gerhard Krüger

Unveröffentlicht. Die Briefe von Krüger an Strauss sind handgeschrieben mit Ausnahme von Nr. 44. Gedruckter Briefkopf: Prof. Dr. Gerhard Krüger, Heidelberg, Blumenstraße 42: Nr. 44. Leo Strauss Papers, Box 2, Folder 9, Department of Special Collections, University of Chicago Library.

Die Briefe von Strauss an Krüger sind handgeschrieben mit Ausnahme der Nrn. 4, 9, 13, 14, 39, 43, 45, 46. Gedruckter Briefkopf: Komitee zur Herausgabe der Gesammelten Werke Moses Mendelssohns, Berlin: Nr. 13; The University of Chicago, Chicago 37, Illinois, Department of Political Science, 1126 East 59th Street: Nr. 42, 43 45, 46. Der Großteil der Strauss-Briefe entstammt dem Nachlaß Gerhard Krüger und wurde Susanne Klein und George Elliott Tucker von Ernestine und Lorenz Krüger Anfang der 80er Jahre zur Publikation im Independent Journal of Philosophy zur Verfügung gestellt, zu der es jedoch nie kam. Die Nrn. 21a, 25a, 25b, 25c und 31 hat der Herausgeber unter verstreuten Aufzeichnungen von Strauss und Notizen zu Hobbes in Chicago entdeckt: Leo Strauss Papers, Box 10, Folder 2, Department of Special Collections, University of Chicago Library. Brief Nr. 41 befindet sich im Besitz des Herausgebers.

Zur Textgestaltung: Unsere Edition folgt in allen Einzelheiten dem Wortlaut der Briefe. Orthographie, Interpunktion, variierende Schreibweisen von Namen, fehlende Akzente im Griechischen usw. wurden mit Ausnahme offensichtlicher Verschreibungen oder Tippfehler nicht berichtigt.

Texteingriffe: Unterstreichungen sind durch Kursivsetzungen wiedergegeben. S. 398 (Nr. 16), Z. 2: geehrt gefühlen würde → geehrt fühlen würde.

Korrespondenz Leo Strauss – Jacob Klein

Unveröffentlicht. Die Briefe von Klein an Strauss sind handgeschrieben mit Ausnahme der Nrn. 36, 96, 123, 127. Gedruckter Briefkopf: 101 Market Street, Annapolis, Maryland: Nrn. 119, 127; Jacob Klein, 101 Market Street, Annapolis, Maryland: Nr. 126. Leo Strauss Papers, Box 2, Folder 6, Department of Special Collections, University of Chicago Library. Nr. 123 (Durchschlag) befindet sich im Archiv des St. John's College, Annapolis, Maryland.

Die Briefe von Strauss an Klein sind handgeschrieben mit Ausnahme der Nrn. 54, 94, 95, 97, 98, 120, 121, 122, 128. Gedruckter Briefkopf: The Graduate Faculty of Political and Social Sciences Organized under the New School for Social Research, 66 West 12 Street, New York: Nrn. 73, 76, 81, 85–90, 92, 93; Hamilton College, Clinton, New York: Nr. 99; Hale House, Union College, Schenectady, N. Y.: Nr. 102; The University of Chicago, Chicago 37, Illinois, Department of Political Science, 1126 East 59th Street: Nrn. 115–118, 124, 125, 128; Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences, 202 Junipero Serra Boulevard, Stanford, California: Nrn. 120–122; Claremont Men's College, Pfitzer Hall, Claremont, California 91711, Department of Political Science: Nr. 129. Archiv des St. John's College, Annapolis.

Zur Textgestaltung: Unsere Edition folgt in allen Einzelheiten dem Wortlaut der Briefe. Orthographie, Interpunktion, variierende Schreibweisen von Namen, fehlende Akzente im Griechischen usw. wurden mit Ausnahme offensichtlicher Verschreibungen oder Tippfehler nicht berichtigt.

Texteingriffe: Unterstreichungen sind durch Kursivsetzungen wiedergegeben. S. 576 (Nr. 95), zweitletzte Zeile: seien.« Der → seien.«) Der.

Korrespondenz Leo Strauss – Karl Löwith

Unveröffentlicht mit Ausnahme der Nrn. 24–31, die im Independent Journal of Philosophy 5/6, 1988, p. 177–192 von Heinrich Meier, Wiebke Meier und George Elliott Tucker ediert wurden, und der Nrn. 32, 34–38, die von Susanne Klein und George Elliott Tucker im Independent Journal of Philosophy 4, 1983, p. 105–119 publiziert wurden.

Die Briefe von Löwith an Strauss sind handgeschrieben. Stempel: Dr. K. Löwith, Marburg-Lahn, Kirchhainerweg 22: Nrn. 2, 4, 15, 20. Gedruckter Briefkopf: The Hartford Theological Seminary, Hartford, Connecticut, Karl Lowith, Ph. D., Professor of Philosophy: Nr. 33; Karl Löwith, Weston, Vermont: Nrn. 35, 39; The Graduate Faculty of Political and Social Science Organized under the New School for Social Research, 66 West 12th Street, New York 11, N. Y.: Nr. 40; Nr. 44 wie Nr. 40, Briefkopf durchgestrichen; Philosophisches Seminar der Universität Heidelberg, Seminarhaus Augustinergasse 15: Nrn. 48–51, 56, 61. Leo Strauss Papers, Box 2, Folder 11, Department of Special Collections, University of Chicago Library. Nr. 33 im Besitz von Jenny Strauss Clay.

Die Briefe von Strauss an Löwith sind handgeschrieben mit Ausnahme der Nrn. 26, 30, 52–55, 57, 59. Gedruckter Briefkopf: The University of Chicago, Chicago 37, Illinois, Department of Political Science, 1126 East 59th Street: Nrn. 41–43, 52, 57, 60, 62, 63; Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences, 202 Junipero Serra Boulevard, Stanford, California: Nrn. 53, 54; St. John's College, Annapolis, Maryland 21404: Nr. 64. Der Großteil der Strauss-Briefe entstammt dem Nachlaß Karl Löwith und wurde Susanne Klein und George Elliott Tucker von Ada Löwith Anfang der 80er Jahre zur Publikation im Independent Journal of Philosophy zur Verfügung gestellt, die jedoch auf die 14 oben genannten Briefe beschränkt blieb. Die Nrn. 43 und 45 befinden sich im Besitz von Jenny Strauss Clay, ebenso eine von Strauss handgeschriebene Kopie der Nr. 41. (Unsere Edition folgt dem geringfügig abweichenden Wortlaut des an Löwith geschickten Originals.)

Zur Textgestaltung: Unsere Edition folgt in allen Einzelheiten dem Wortlaut der Briefe. Orthographie, Interpunktion, variierende Schreibweisen von Namen, fehlende Akzente im Griechischen usw. wurden mit Ausnahme offensichtlicher Verschreibungen oder Tippfehler nicht berichtigt. Das gilt auch für die 14 zuvor publizierten Briefe, die nach den Originalen neu transkribiert wurden.

Texteingriffe: In den Briefen von Löwith wurden die zahllosen Abkürzungen aufgelöst, lediglich Abkürzungen von Namen sind beibehalten. Die von Löwith verwendeten »+« sind durch »und« ersetzt, Unterstreichungen durch Kursivsetzungen wiedergegeben. S. 620 (Nr. 7), Z. 6: so verworren ist, wie Jaspers → so verworren sind, wie Jaspers / S. 653 (Nr. 29), Z. 12: mit der von *Moral und Metaphysik* → mit dem von

Moral und Metaphysik / S. 674 (Nr. 41), Z. 18: unwiederruflich → unwiderruflich / S. 684 (Nr. 53), Z. 9 f.: Satz von Grund → Satz vom Grund / S. 697 (Nr. 65), Z. 11 f.: die ich nicht kenne → die ich nicht kenne).

Korrespondenz Leo Strauss – Gershom Scholem

Unveröffentlicht mit Ausnahme der Nrn. 23, 48, 75, 80 (Scholem), die in Gershom Scholem: *Briefe II. 1948–1970*. Herausgegeben von Thomas Sparr. München 1995, p. 30/31, 86/87, und in Gershom Scholem: *Briefe III. 1971–1982*. Herausgegeben von Itta Shedletzky. München 1999, p. 60, 90 ediert wurden. Die Ausgabe teilt im Apparat in einer lückenhaften und vom Wortlaut des Originals stark abweichenden Transkription auch Auszüge der Nrn. 47, 74, 78, 79 (Strauss) mit (Bd. II, p. 267; Bd. III, p. 314 f., 340).

Die Briefe von Scholem an Strauss sind handgeschrieben mit Ausnahme der Nrn. 1, 15, 21, 40, 43, 46, 48, 52, 53, 62, 64, 68, 69, 75, 80. Gedruckter Briefkopf: Prof. Dr. G. Scholem, Jerusalem, Rehavja, Rambanstr. 51: Nr. 14; The Hebrew University, Jerusalem (in Hebräisch und Englisch): Nrn. 15, 18, 20, 37, 40, 48. Leo Strauss Papers, Box 3, Folder 11, Department of Special Collections, University of Chicago Library. Nrn. 64, 69 im Besitz von Jenny Strauss Clay. Nrn. 52, 53, 62, 68, 75, 80 (Durchschläge): The Jewish National and University Library, Department of Manuscripts and Archives, Jerusalem, Signatur Arc. 4° 1999 / Corresp. Leo Strauss.

Die Briefe von Strauss an Scholem sind handgeschrieben mit Ausnahme der Nrn. 12, 29, 31, 33, 35, 36, 38, 39, 41, 42, 44, 45, 47, 49, 51, 55, 56, 70 72. Gedruckter Briefkopf: The University of Chicago, Chicago 37, Illinois, Department of Political Science, 1126 East 59th Street: Nrn. 16, 17, 19, 22, 24, 27–29, 31, 33, 35, 36, 38, 42, 44, 45, 47, 49, 51, 54, 55–59; The Du Barry, Los Angeles, California: Nr. 26; Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences, 202 Junipero Serra Boulevard, Stanford, California: Nrn. 39, 41; St. John's College, Annapolis, Maryland 21404: Nrn. 60, 61, 63, 65, 67 (Kopf durchgestrichen). The Jewish National and University Library, Department of

Manuscripts and Archives, Jerusalem, Signatur Arc. 4° 1599 / Corresp. Leo Strauss.

Zur Textgestaltung: Unsere Edition folgt in allen Einzelheiten dem Wortlaut der Briefe. Orthographie, Interpunktion, variierende Schreibweisen von Namen, fehlende Akzente im Griechischen usw. wurden mit Ausnahme offensichtlicher Verschreibungen oder Tippfehler nicht berichtigt.

Texteingriffe: Bei den maschinengeschriebenen Briefe sind die Umlaute ae, oe, ue in ä, ö, ü verwandelt, die ss-Schreibung ist dagegen beibehalten. Unterstreichungen sind durch Kursivsetzung wiedergegeben. S. 703 (Nr. 4), Z. 12 f.: wäre … sehr erwünscht sein → wäre … sehr erwünscht / S. 723 (Nr. 21), Z. 16 f.: meiner gutachtlicher Äusserung → meiner gutachtlichen Äusserung / S. 726 (Nr. 23), Z. 7:νενικέκαμεν → νενικήκαμεν / S. 748 (Nr. 46), Z. 1: keine schöne Nachweise → keine schönen Nachweise / S. 751 (Nr. 52), Z. 3: war mich → war mir.

Namenverzeichnis

Aaron 295
Abraham 138, 287, 295, 545
Abravanel, Isaak 542
Abulafia, Abraham ben Samuel 746
Achelis, W. 640
Achill 582
Adam 286–291, 311, 330, 549, 740
Adams, W. 547, 548, 549, 552
Adler, C. 711
Adler, M. 545
Adorno (Wiesengrund), T. 388
Aischylos 562
Albo, Joseph 732
d'Alembert 455
Alexander v. Aphrodisias 545
Alexander d. Gr. 63, 101, 663
Alfarabi, Abu Nasr (Farabi) XXII, XXIII, 239, 241, 450, 545, 549, 716, 717
Alkibiades 562, 584
Altmann, A. 721, 762
Ambrosius 107
Amiot 100, 103
Anaxagoras 162, 563
Anaximander 674
Antiochus v. Askalon 240
Antisthenes 668
Anytus 602
Archelaos 668
Archimedes 521
Arendt, H. 466, 688, 689
Ariadne 580
Ariovist 146
Aristipp 154
Ariston 574, 769
Aristophanes 241, 451, 562, 563, 569, 684, 687, 688, 693–695, 744, 756
Aristoteles XIII, XXIII, XXXII, 14, 45, 47–52, 55, 57–59, 63, 64, 66, 68, 70, 71, 81, 82, 89, 96–100, 104–106, 108, 110, 117, 119, 123, 124, 136, 144, 150–155, 158–162, 164–171, 176, 180, 183–185, 188, 189, 211, 241, 242, 248, 255, 272, 304, 306–308, 344, 368, 382, 416, 419, 421, 431, 434, 444, 448, 457, 459, 465, 528, 529, 533, 534, 536, 545, 546, 550, 560, 567, 581, 586, 633, 649, 661–663, 666–670, 707, 708, 770
Arnold, N. 320, 321
Ascoli, M. 586, 590
Aspasia 574
Aubrey, J. 46, 50, 57, 156, 277
Augustinus 107, 240, 382, 402, 423, 434, 439
Augustinus Niphus 63

Averroes (Ibn Ruschd) XXII, XXIII, 450, 451, 545, 549, 676, 707, 708, 714, 769, 771
Avicenna (Ibn Sina) XXII, 717

Bacon, F. 10, 104–113, 117, 120, 132, 155, 156, 169, 222, 224, 445, 524, 527
Baer, F. 699, 701–705, 711, 712, 714, 717
Baeumler, A. 653
Baldwin, S. 493
Bamberger, F. 460, 463, 466, 473, 523, 525
Baneth, D. L. 705, 716, 717, 723, 726
Barker, E. XV, 7, 177, 182
Barnabas 298
Baron, S. W. 557, 559, 560
Barth, K. XXIV, 7, 393, 636
Basch, V. 522
Bayle 10, 389, 431
Beazley, J. D. 548
Becker, W. 630, 633, 640
Bellarmin 195
Benardete, S. XXXIV, XXXV
Benjamin, W. 699, 753, 754, 757
Benn, G. 635
Bentham 122
Bergbohm, K. VIII, IX, 202, 206–209, 212, 213
Bergman, S. H. 733
Bergson, H. 188, 189
Bergsträsser, A. 597, 675, 679
Bernhard v. Clairvaux 427
Bernson Cobb, Berthe 458, 478, 560, 563, 564, 568, 569, 579, 588
Bertram, E. 653
Birnson 466
Bismarck 615
Blackbourne, R. 47
Blackman, M. C. 544, 552, 589
v. Blankenhagen, P. 678, 680
Bloch 463, 468, 504–506, 521
Bloom, A. 757, 772
Blundeville, T. 100, 103
Bodin 10, 102, 104, 107, 110, 113, 114, 180, 445, 524, 661
Bodrero, E. 522
de Boer, H. 707
Bohr, H. 507, 510, 511
Bohr, N. 510, 516
Boog, H. 680
Bornstein 471
Boschwitz, F. XXXVI, 457, 460, 466, 483, 500, 502, 504, 505, 576, 608, 628, 645, 658
Bouglé, C. 609
Brague, R. XXXIV
Bramhall, Bischof 143, 278, 319, 330
Brandt, F. 188, 356, 373
Brecht, B. 631
Bréhier, E. 243
Britschgi 459
Brochard, V. 154, 436
Brock, W. 112, 644, 647
Brodnitz, G. 526
Browne, T. 71
Bruni, L. 64
Brunner, E. 671
Bruno, G. 380
Brunschvicg, L. 275, 485, 521
Buber, M. 436, 437, 482, 485, 486, 488, 516, 700, 705, 714,

718–720, 725, 740, 741, 745, 751, 752, 755–757, 761, 767, 770
Buchanan, S. 566, 571, 586, 592
Buddeus, J. F. 315, 317, 320, 380
Bultmann, R. XXXVI, 436, 437, 482, 483, 489, 505, 594, 671
Burckhardt, J. XXXIX, XL, 69, 651, 654, 657
Burdach, K. 468
Burke, E. 186, 536, 599
Buske, H. 651, 652

Calvin 199, 280, 344, 393
Cantimori, D. 652
Carnap, R. 476
Caesar 101, 146, 147, 481, 625, 627
Cassirer, E. XXV, 14, 173, 198, 386, 485, 501
Cassius Dio 242
Castiglione, B. 63, 65, 66, 69, 70, 101, 118, 146, 147, 444
Cavendish, W. (2. Earl of Devonshire) XIII, 46, 130
Cavendish, W. (3. Earl of Devonshire) 58, 496, 502
Cavendish, W. (Earl of Newcastle) 58, 94, 96
Celsus 239, 240
Cervantes 580, 694
Chamberlain, H. S. 627
v. Cherbury, H. 96
Cherniss, H. F. 548
Churchill 493, 595, 667
Chrysippos 111
Chwarizmi 565
Cicero 64, 70, 100, 101, 104, 160, 180, 241, 304, 307, 308, 316, 742
Clarendon, E. H. 94, 140, 141
Clarke, S. 400
Clemenceau 539, 616
Cobban, A. 182
Cohen, H. 198, 385, 388, 645, 689, 707, 716, 746
Cohen, M. R. 548, 552
Cohn, J. 506, 509, 515, 516
Collingwood, R. G. 678, 729
Comte 659, 661, 664
Condillac 455
Condorcet 126, 540, 659, 661
Cornford, F. M. 548
Courths-Mahler, H. 404
Croce, B. 644, 652
Cromwell 535
Cropsey, J. 601
Crusius, C. A. 400
Cudworth, R. 400
Cusanus 536
Cyrus 559

Dannhauser, W. 695
Dante 241, 242
Darwin 198
Davenant, W. 65
David 294, 750
Demokrit 668
Demosthenes 47, 49
Descartes XVII, 14, 29, 70, 73, 74, 96, 106, 197, 198, 268, 273, 348–353, 359–364, 366, 372, 373, 402, 434, 435, 437, 445, 494, 496, 498, 517, 523, 525, 637, 656, 660, 661, 669, 691

Dilthey, W. 15, 16, 193, 248, 362, 392, 403, 405, 417, 426, 443, 444, 598, 608, 611, 661
Diogenes 644
Diogenes Laertius 317, 668
Dion v. Prusa 240
Dionysius 580, 586
Dionysius Halicarnassius 103
Dionysos 580
Don Quixote 580, 581
Donoso Cortes 237, 403, 408, 628
Dostojewski 242, 575, 620
Duhem, P. M. M. 722
Duke of Devonshire 493
Dulcinea 580
v. Dunin-Borkowski, S. 392, 707
Dushkin, A. 732

Ebel 494, 639
Ebbinghaus, J. 7, 387, 394, 398, 408, 419, 635
Eckhart, Meister 536
Edelstein, L. 463, 466, 475, 477, 492, 495, 500, 516, 534, 540, 548, 572, 585, 592
Ehrenberg, W. 463, 471, 504–506, 521, 535
Einstein, A. 645
Einstein, L. 69
Elbogen, I. 538
Eliade, M. 754
Elias 290, 335
Elisa 302
Elyot, T. 62, 69, 70, 101
Emmerich, E. 648, 653, 656
Enos 290
Epiktet 242
Epikur 154, 198, 315–320, 322, 379, 380, 381, 436, 448
Epimetheus 163
Erasmus 241
Eriugena 427
Esra 326
Eucken, R. 611
Euklid XIII, 42, 43, 48, 58, 132, 150, 152, 156–159, 171, 187, 192, 273, 444, 446
Euripides 45, 562
Eva 311, 330

Fabricius, C. 229
Fackenheim, E. 722, 767
Falkland, L. C. 94
Farabi → Alfarabi
Farber, M. 583
Fehling, A. W. 607, 611, 619, 621–624, 626, 629, 630, 635, 638, 643
Feuerbach, L. 380, 436, 616
Fiala, H. → Löwith
Fichte 176, 198
Finkelstein, L. 725, 727, 729, 741, 742, 744
Fock, O. 320, 321
Fortescue, J. 178, 179
Fraenkel, A. 738
France, A. 198
Frank, E. 389, 398, 435, 442, 448, 462, 463, 598, 619, 663, 671
Frank, P. 464, 465, 473–475, 479, 480, 492
Freud 198, 645, 690
Freyhan 457
Friedländer, P. 528, 665
Friedrich, C. J. 544

Friedrich II. v. Hohenstaufen 549
Fries, J. F. 211
Friess, L. 575, 579, 587
Friis, A. 508
v. Fritz, K. 665
Fuchs, H. 240
Fustel de Coulanges, N. 177, 502

Gadamer, H.-G. XXXI, XXXII, XXXIV, 389, 393, 397, 398, 422, 434, 438, 441, 442, 444, 447, 448, 465, 466, 474, 477, 482, 485, 488–490, 494, 495, 497, 502, 528, 533, 539, 592, 594, 621, 638, 640, 680, 683, 685
Galen 575
Galilei XIII, 14, 19, 156, 172, 173, 273, 521, 588
Gambetta 408
Gandz, S. 565
Gardiner, S. R. 94
Gassendi 318
Gentile, G. 642
George, S. 627
Gersonides (R. Lewi ben Gerschom, Ralbag, RLbG) 382, 704, 708, 710, 714
Gide, A. 630, 633
v. Gierke, O. 177, 178, 182, 536
Gildin, H. 601–603
Gilson, E. 353, 427, 428, 431, 435, 438, 608, 630
Glatzer, N. 549
Glaukon 568, 574
Gobineau 627
Goebbels, J. 627
Goethe XL, 267, 662, 664, 730
Gogarten, F. 384, 392, 403, 434, 647
Gooch, G. P. 239
Gordin, J. 460, 466, 711
Göring, H. 461, 510
Gracian, B. 64, 69
Graetz, H. 700
Gregor v. Nazianz 240
Gregorovius, F. 665
Grene, D. 665, 670
Groethuysen, B. 608, 609, 619, 622–625, 628
Grotius 104, 169, 178, 194, 214
Grunsky, H. A. XL
Günther, F. 378
Gurwitsch, A. 460, 466
Guttmann, Julius 436, 437, 466, 470, 472, 473, 483, 485, 489, 492, 493, 521, 523–525, 537–539, 702–705, 708, 710–714, 718, 719, 721–723, 726, 728, 764, 765
Gyges 556

Habermas, J. 690
Hadamard, J. 594
Haecker, T. 398
Halevi, Jehuda 592
Hamann 681, 766
Hannibal 101
v. Harnack, A. 242, 320
Hartmann, N. XXVIII, XXXII, 391, 397, 448, 449, 457–459, 462, 522, 561
Haering, T. L. 497
v. Hayek, F. A. 679
Heath, T. 500, 501, 504, 533

Hegel XII, 13, 74, 75, 112, 124, 128, 142, 186, 198, 407, 438, 445, 446, 485, 497, 523–525, 612, 616, 627, 630, 634–637, 642, 643, 656, 662, 673, 687, 708, 766
Heiberg, J. L. 499
Heidegger XVII, XIX, XXVIII, XXXI, XXXII, 198, 199, 380, 406, 415, 420, 434, 450, 459, 464, 494, 598, 608, 611, 615, 618–620, 628, 633–636, 638, 640, 644, 647, 659, 662, 665, 673–677, 679, 681, 684–688, 690, 692, 694–697, 756, 757, 766, 770
Heimsoeth, H. 397
Heinemann, F. 485
Heinemann, I. 727
Heller, H. 539
Henrich, D. 696
Herder 242
Hering, J. 587
Herkules 63
Hermokrates 577, 578
Herodot 556–560, 574
Herrmann, Hilde 390, 391, 425, 430, 435, 458, 459, 462, 464, 466, 467,470, 471, 474, 476, 477, 480, 482, 484, 486–488, 490, 492, 494, 495, 497, 500–502, 505, 516, 518, 524, 526, 532, 540, 571, 592, 593, 619
Heschel, A. J. 729, 732
Hesiod 581, 582, 586
Heyse, H. 644
Hildebrandt, K. 528, 635
v. Hindenburg 461
Hinneberg, P. XI, 387, 392, 393, 395, 397, 398, 428, 457, 462
Hitler 461, 512, 621, 689
Hiob 290, 311, 353
Hobbes VIII–XXII, XXIV–XXVII, 7–10, 13–17, 19–33, 35–42, 45–52, 55, 57–68, 70–75, 77–101, 104, 105, 108, 112, 114–125, 127, 129–162, 165, 166, 168–176, 178, 179, 181, 182, 184–196, 199–201, 205, 212, 214, 223–226, 229, 231, 232, 235, 238, 243–260, 268–286, 290–294, 302–304, 308, 311–317, 319–327, 329–334, 337, 339–356, 358–369, 371–373, 382, 386, 387,389, 392, 394, 396, 397, 399–401, 402, 404–410, 412, 414, 416–420, 431, 435, 438, 441, 443–446, 450, 458, 473, 485, 490, 491, 493–499, 502, 503, 515, 517, 518, 521–532, 536, 539, 575, 586, 599, 620–622, 629, 630, 632, 633, 640–642, 650–652, 655, 657, 661, 667, 704, 707, 708, 711–713, 716, 727, 731, 748, 749
Hoby, T. 63, 70
Hölderlin 697
Holmes, Sherlock 738
Homer 49, 61, 116, 405, 415, 582, 599, 681, 765
Hönigswald, R. 408
Hooker, R. 85
Horaz 663
Horkheimer, M. 388, 640
Horten, M. 707, 717

Howald, E. 403
Hula, E. 663, 676, 678
Hulme, T. E. 239
Hume 134, 378, 402, 598, 667
Hutchins, R. M. 596, 597
Husserl, D. 546
Husserl, E. XXXI, 459, 462, 463, 480, 481, 485, 533, 548, 579, 583, 663
Husserl, G. 583

Ibn Ruschd → Averroes
Ibn Sina → Avicenna
Idattner 554
Isaak 295

Jabotinsky, W. 755
Jacobi, F. H. XXV
Jaeger, W. 109, 457, 466, 528, 535, 582, 665, 670
Jakob 295
Jaspers, K. 608, 611–613, 618–620, 687
Jeremia 326
Jesus (Christus) 90, 91, 285–287, 289, 296–298, 300, 301, 315, 319, 321, 335, 412, 415, 420, 421, 617, 664, 669, 697
Johnson, A. 547, 549, 550, 566–568, 587, 590
Jonas, H. 490, 494, 521, 595, 681, 721, 771
Josua 326
Jourdon, H. 641

Kahn-Freund, O. 544, 546, 552
Kain 241, 747
Kallen, H. M. 672
Kallikles 406
Kandaules 556
Kant 7, 8, 13, 31, 36, 72, 184, 190, 212, 359, 382, 387, 394, 398, 400, 414, 427, 429, 439–441, 449, 489, 598, 611, 637, 685, 691
v. Kantorowicz, E. H. 641
Kaplan, S. 598, 599
Karl II 276
Kastein, J. 514, 515, 517
Kaufmann, F. 583, 672
Kehr 611, 621
Kelsen, H. VIII, IX, 201–206, 211, 212, 676
Kennington, R. 690
Kierkegaard XXXII, 469, 612, 617, 620, 630–632, 636, 637, 643, 646, 663, 674–676
Kittredge, T. B. 492, 622, 629, 639, 641, 643
Klages, L. 653, 696
Klein, J. VII, XI–XVI, XXV, XXVIII, XXIX, XXXI–XXXIV, XXXVI, XXXVII, 8, 162, 185, 382, 385, 386, 388–391, 394, 395, 397–400, 402, 409, 418, 419, 425, 428, 430, 435–439, 442, 447, 452, 541, 585, 594, 617, 621, 624, 625, 627, 629, 642, 690, 782
Klibansky, R. 536
Klotz, C. A. 661
Koellreutter, O. 524, 525
Kojève (Kojevnikoff), A. XI–XIII, XV, XXXIV, XXXVII, 75, 457, 460, 464, 466, 468, 485, 528, 585, 588, 608, 779

Kolnai, A. 526
König, R. 651, 652
Kopernikus 198
Korsch, K. 527
Köster 679, 680
Koyré, A. XI, 426, 457, 466, 468, 486, 492, 541–543, 587–589, 592, 600, 608, 623, 626, 628, 629, 634, 636, 638, 643, 702, 704, 707
Kraemer, J. L. XXXV
Kraus, O. 462, 476, 479
Kraus, P. XXIII, XXXIV, XXXV, 349, 457, 459, 460, 463, 464, 466, 468, 478, 483–486, 520, 521, 543, 553, 554, 583, 588, 589, 591, 594, 601, 708, 709, 713, 716
Krautheimer, R. 431, 564, 629, 647, 697, 700
Kritias 577, 578
Kroner, R. 397, 438, 641
Krüger, G. VII–IX, XI–XVI, XXII, XXVIII, XXIX, XXXIII, XXXIV, XXXVII, 8, 70, 194, 344, 352, 359, 363, 373, 458, 460, 466, 467, 474, 477, 482, 483, 485, 489, 490, 492, 494, 496, 498, 502, 539, 592, 621, 636, 638, 641, 645, 646, 676, 682, 687, 707, 781
Krüger, L. 401, 434, 449, 455
Kuhn, H. 531, 535, 640, 665, 673, 674

Laberthonnière, L. 427
de Lagarde, P. XXXVI
Laird, J. 16, 355, 360, 431, 495, 526
Lamprecht, K. 378
Lasker, E. 527
Laski, H. 548, 551, 552
Lassalle, F. 645
Lazarus 321
Lederer, E. 540, 608, 619
Lederer, G. 540, 545
Leibniz 94, 198, 268, 319, 372, 411, 426, 428, 429, 431, 433, 435, 453, 528, 601, 667, 690
Lessing XL, 537, 657, 661, 662, 670, 671
Lewi ben Gerschom → Gersonides
Levy, H. 482, 521, 543
Levy, S. 711
Lévy-Bruhl, L. 492, 493, 609, 628
Lichtheim, G. 763
Lichtheim, R. 762, 763
Liebert, A. 640
Lindner 438
Lips, J. 276
Lipsius, J. 100, 101, 103, 110
Litt, T. 682
Livius 661
Locke 121, 155, 179, 592, 676
Lot 138
Lovejoy, A. 665
Löwith, K. (Hugo Fiala) VII, IX, XII, XV, XXV, XXVIII, XXIX, XXXI–XXXIV, XXXVI, XXXVII, XXXIX–XL, 389, 393, 398, 424, 435, 463, 467, 469, 475, 489, 490, 492, 494, 539, 564, 591, 594, 596, 597, 678, 783

Lubieński, Z. XI, 171, 243, 245, 248–258, 261, 276, 277, 431, 434, 457, 468, 471–473, 633
Ludwig, E. 517
Lukács, G. 196
Lukan 116
Lukas 309, 321
Lukian v. Samosata 100, 101
Lukrez XXXII, 315–317, 402, 597
Luria, Isaak ben Salomo 737
Luther 280, 766
Lykurg 405, 406, 417, 572

Macaulay, T. B. 71
Machiavelli XXIV, 9, 10, 107, 229, 380, 451, 661, 670, 671, 725, 732, 733, 738
MacKeon, R. 566, 588, 597
Macpherson, C. B. XXI
Maier, H. 436, 580
Maimonides, Moses (Maimuni, Rambam, RMbM) XIV, XXII, 385, 388, 447, 538, 545, 546, 549, 550, 553, 560, 567, 583, 586, 645, 646, 651, 700, 713–716, 732, 740, 741, 743, 746, 748, 751, 752, 760, 767, 769
Maine, H. S. 121–123, 502
de Maistre, J. 630
Manasse, E. M. 565
Mandeville 153
Manes 389
Manigk, A. 213
Mannhardt, J. W. 623
Mannheim, K. 384, 388, 408, 449, 539, 615
Marcion 318, 319
Marcuse, H. 690
Maria 580
Maritain, J. 408, 457
Marseille, W. 553
Marsilius v. Padua 10
Marx 145, 196, 204, 626, 632, 636, 643, 645, 684, 690, 694
Masaryk, T. G. 462, 479, 480, 481, 483, 491–493, 500, 507
Massignon, L. 408, 457, 608, 609, 611
Matthäus 298
Maulnier, T. 647
Mauss, M. 609
Mayer, M. E. 211, 212
Melanchthon 280
Mendelssohn, M. 381, 384, 400, 426, 430, 453, 707, 725, 762, 763, 766
Mendelssohn-Bartholdy, A. 611, 621, 641, 644, 657
Menzer, P. 640
Mersenne, M. 361
Merx, A. 392
Meyerhof 594
Minos 406, 417
Mintz, S. I. XXI
Mittwoch, E. 539
Moeller van den Bruck, A. 627
Mohammed 382
Mommsen, T. XXXVI
Montaigne 527, 675
Montesquieu 181, 191, 671
Montucla, J. E. 540
Moses 92, 285, 287, 288, 295, 296, 321, 326–328, 335, 337, 339, 382, 405, 545, 725
Mosseri-Dreyfus, Denise 592, 600

Müller-Freienfels, R. 561
Mussolini 433

Naaman 301, 302
Narboni, Moses 747
Natorp, P. XXVIII, 210, 220, 582, 684
Necho (Pharao) 326
Nelson, L. 211
Nestle, W. 594
Neugebauer, O. 499, 509, 520
Newton 268, 413, 455
Niebuhr, R. 673
Nietzsche XVII, XXXII, XXXVI, XL, 155, 186, 198, 199, 380, 393, 406, 414, 415, 417, 469, 536, 550, 553, 612, 613, 615, 617–621, 630, 632, 633, 635, 637, 643, 646–650, 652–654, 656, 660, 664, 668, 671, 673, 674, 676, 679, 682, 684–687, 691, 768
Niphus, A. 64, 444
Nizolius, M. 20
North, T. 100
Nyberg, H. S. 708, 713

Odysseus 574, 582
Oehler, K. XXV, 452, 453
Olschki, L. 670
Oncken, H. 621
Origenes 240
Otto, R. 608
Otto, W. F. 438
Overbeck, F. 637

Palacios, Asin 707
v. Papen, F. 461
Paracelsus 702
Parmenides 681
Pascal 195, 273, 673, 676
Patočka, J. 457, 475, 476, 480
Patricius, Fr. 102, 103
Patrizi, F. 445
Pauck, W. 672
Paulus 298, 310, 331, 333, 415
Peisistratos 77, 86
Pekarsky, M. B. 724, 725, 736, 753
Perikles 77, 86, 405, 415, 558, 602
Perry, R. B. 547
Peterson, E. 643, 658
Petry, W. XXXV, 469, 486
Phädon 567
Philippos 580
Philoktet 661
Piccolomini, F. 58, 64, 444
Pines, S. 452, 457, 573, 722–727, 729, 732, 734, 738, 740, 744–746, 750
Pirou, G. 634
Platon XV, XVI, XXIII, XXXII, 48, 63, 108, 109, 123, 142, 147, 153, 154, 159–174, 176, 177, 183–187, 196, 199, 211, 234, 241, 248, 254, 255, 260, 274, 307, 308, 368, 369, 384, 385, 387, 394, 396, 399, 404, 405, 407, 409, 412, 414–418, 420, 421, 423, 426, 429, 431, 432, 439–442, 446, 447, 450–452, 459, 475, 489, 502, 525, 528, 529, 532–534, 536, 543, 545, 557–560, 562, 569, 574, 575, 577, 580–582, 584, 586, 620, 621, 633, 635, 646, 650, 655, 660–663, 666–669,

674, 675, 688, 690, 692, 697, 747, 762, 768
Plinius 240, 242
Plotin 169
Plutarch 100, 240, 241, 307, 308
Plutos 584
Podach, E. 687
Polin, R. XXI, 8
Polotsky, H. J. 724, 725, 728
Polyphemus 107
Pope 197
Poznansky, E. 721, 736
Proklos 545
Prometheus 163, 664, 669
Protagoras 406
Ptolemaeus v. Lucca 241
Pufendorf, S. 231
Pyrrhus 229
Pythagoras 584

Quintilian 100

Raleigh, W. 63, 69, 118
Randall, J. 665
Rawidowicz, S. 436, 482, 485, 488, 522, 524, 525, 705, 711, 721
Razi, Muhammad 743
Reichenbach, H. 464, 465
Reinhardt, K. 582, 586, 597, 681, 682, 685
Reynolds, N. B. XV
Riccoboni, A. 108, 112
Rickert, H. 693
Riezler, K. XXXI, 482, 586, 594, 597, 665, 669, 671, 672, 681, 682
Riezler, W. 682
Robertson, G. C. 526
Robespierre 667
Röhm, E. 510
Rosen, S. 605
Rosenberg, Alfred 514
Rosenberg, Artur 642
Rosenzweig, F. XXIV, 7, 379, 689, 690, 715, 755
Ross, W. D. 548
Rotenstreich, N. 719, 727, 729, 732, 734, 738, 764, 770
Roth, L. 710
Rousseau 10, 13, 15, 182, 186, 214, 242, 385, 399, 441, 446, 597, 598, 599, 608, 628, 631, 632, 647, 664, 667, 671

Sabbatai Zwi 762, 763, 770–772
Sack, R. D. 601
Salomon, A. 552, 585
Samuel 294, 335
Sancho Pansa 580
Sarton, G. 589
Saul 92, 287, 288, 290, 294, 296
v. Savigny, F. C. 211, 669
Saxonhouse, A. W. XV
Scaliger, J. C. 188, 496
Schaeder, H. H. 435, 485, 708, 709, 714
Scheler, M. 198
Schelling 665, 681
Schiff, O. 547
Schiller 421, 631
Schleicher, K. 461
Schmalenbach, H. 194
Schmidt Ott 621
Schmitt, C. VIII–XI, XVI, XXV, 7, 132, 204, 217–233,

235–239, 398, 399, 403, 411, 434, 474, 477, 481, 524, 525, 527, 531, 615, 630, 633, 640, 642–644, 683, 690, 692, 709, 778
Schneeberger, G. 688
Schneider, H. W. 679
Schocken, S. 714
v. Schönebeck, Hans 457, 460, 466, 471, 473, 519, 520
Schoeps, H. J. 513, 519–521
Scholem, G. VII, IX, XII, XIV, XXII, XXVIII–XXXI, XXXIV, XXXVII, 452, 493, 521, 524, 784
Scholem, F. 735, 742, 752, 760, 763
Schulz, H. 457, 460
Schumacher 621, 626
Schürer, O. 478, 479, 481
Schweitzer, A. 392, 618
Scipio 101
Scofield, R. 596–599
Segar, W. 66
Seneca 160, 307, 308
Shakespeare 582, 668
Siegel, C. L. 552
Siegfried, A. 408, 608
Siegfried, C. 392
Sigerist, H. E. 591
Simmel, G. 611
Simon, E. 452, 521, 524, 714, 734, 738, 757, 770
Simon, H. 482
Smith, A. 402
Smith, H. 596
Smith, W. 598
Socinus, F. 94, 320–322
v. Soden, H. 619
Sokrates XVIII, XX, 165, 168, 174, 177, 196, 260, 270, 272, 274, 306, 307, 368, 369, 383, 394, 401, 402, 404–406, 408, 409, 413–415, 417–420, 423, 426, 432, 451, 452, 458, 534, 536, 559, 560, 562, 563, 567, 569, 574–578, 580, 584, 586, 587, 602, 620, 650, 655, 658, 675, 684, 693, 697, 762, 764, 765
Sophokles 560, 682
Sorbière, S. 196
Sorel, G. 186, 239, 634, 635
Speier, H. 540
Spengler, O. 494
Spiegelberg, F. 567, 568
Spinoza VIII, XVII, XVIII, XII, XXVII, XXXVI, 7, 8, 10, 29, 41, 42, 82, 89, 106, 111, 191, 196, 197, 231, 267, 268, 275, 277, 279, 282, 283, 296, 380, 392, 401, 404, 408, 410, 419, 446, 458, 602, 620, 652, 656, 667, 683, 689, 707, 709, 732, 733, 746, 747, 749
Spitta, W. 449
Spitzer 714
Spranger, E. 408, 683
Stallbaum, G. 556
Staudinger, H. 546, 547, 552
Steding, C. 459, 463, 510, 607
Steinberg, A. Z. 508, 527, 535
Stendhal 671
Stenzel, J. 459, 462, 465, 499, 503, 504, 509
Stern (Anders), G. 466
Stirner, M. 637
de Stobnicza, J. 64

Strafford, Earl of 140
Straus, Erwin 519, 603, 696
Strauss Kraus, Bettina XXXV, 394, 396, 478, 486, 487, 510, 515, 517, 518, 527, 543, 553, 554, 583, 588, 589, 591, 601, 701
Strauss, Hanna 487, 488, 500, 553, 561, 568, 590
Strauss, Hugo 396, 397, 463, 478, 483, 484, 487, 488, 493, 535, 553, 554, 561, 568, 583, 585, 588, 590
Strauss Clay, Jenny XXXV, 731, 735, 742, 744, 748, 761, 765, 772
Strauss, Leo 41, 75, 142, 275, 282, 316, 334, 338, 344
Strauss, Mirjam XXXV, 425, 456–458, 460, 468–470, 477, 478, 483, 486, 488–492, 494, 495, 497, 500, 501, 503, 504, 516, 518, 524, 529, 532, 540, 542, 544–546, 548, 549, 551–556, 560, 561, 563, 566, 568, 571, 572, 574, 579, 581, 583, 585, 586, 588, 589, 591, 592, 596, 779
Strauss (Petry), Thomas XXXV, 430, 470, 478, 486, 487, 494, 495, 497, 500, 504, 524, 528, 532, 535, 542, 544, 552, 574, 588, 594, 763, 765
Stupanus, J. N. 102
Suarez, F. 178
Swift 9, 450, 657, 661

Tacitus 240, 481, 767
Taubes, J. 727, 728, 735, 736
Taylor, L. W. 544, 575
Teilhard de Chardin, M. J. P. 687
Tepfer 554
Tertullian 318, 319
Tetens, J. N. 378
Thackeray, H. E. 135
Thales 582
Themistius 545
Theodote 576
Thomas v. Aquin 241, 341, 434, 439, 451, 550, 591, 594
Thukydides 45, 47, 49, 58, 61, 62, 64, 77, 78, 82, 83, 86, 92, 93, 98, 100, 101, 104, 105, 108, 115, 117, 127, 128–132, 151, 152, 169, 196, 272, 404, 409, 418, 458, 467, 558–560, 574, 602, 676, 687, 688, 690, 695, 752, 771
Tillich, P. 386, 389, 398, 550, 643
Timaios 578
Tönnies, F. 78, 80, 81, 89, 116, 140, 143, 170, 249, 252, 255, 267, 268, 276, 351, 354, 358, 362, 445, 490, 491, 494, 640, 651, 652
Toeplitz, O. 465, 509, 511, 520
Troeltsch, E. 598
Turgot 659

Utitz, E. 521

Vajda, G. XXIII, 721, 723
Valéry, P. 638, 696, 697
Van Sickle, J. 501, 624, 626
Varro 240
Vaughan, C. E. 179, 269
Vechler 527

Vergil 116, 625
Vieta, F. 526
Voltaire 31, 196–198, 431, 549, 722

Wach, J. 729, 731, 734
Wagner, R. 681
Wahl, J. 630, 634
Wallis, J. 526
Warburg, I. 547, 557, 559, 561, 563, 565, 566, 568, 572, 573
Weber, M. XXXI, XXXII, 112, 196, 536, 537, 600, 618, 626, 628, 679, 690–693, 695
Weil, G. 709
Weininger, O. 645
Weiss, H. 552
v. Weizsäcker, C. F. 690
Wellhausen, J. XXXVI
White, H. 673, 675, 682
v. Wilamowitz-Moellendorff, U. 556, 582
Wild, J. 659, 660, 663, 665, 670
Wilde, O. 665
Willey, B. 187, 356
Winterswyl, L. A. 593
Wolf, F. O. XIV
Wolfskehl, K. 643
Wolfson, H. A. 576, 705
Wollaston, W. 400
Wood, A. 46
Wust, P. 458

Xenophon XII, XXXII, 559, 560, 566–569, 571–576, 579, 580, 584–586, 602, 672, 673, 696, 759, 760, 762–764, 770, 771

Yorck von Wartenburg, P. 398

Zeno v. Kition 10
Zeuthen, H. G. 499